Richard J. Bernstein

Más allá del objetivismo y el relativismo

Ciencia, hermenéutica y *praxis*

prometeo libros

Bernstein, Richard J.
Más allá del objetivismo y del relativismo : ciencia, hermenéutica y praxis / Richard J. Bernstein. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2018.
360 p. ; 23 x 16 cm.

Traducción de: Gabriel Merlino.
ISBN 978-987-574-939-9

1. Análisis Filosófico. 2. Filosofía Contemporánea. I. Merlino, Gabriel, trad. II. Título.
CDD 190

Traducción: Gabriel Merlino
Armado: Eleonora Silva
Corrección de galeras: Matías González

© Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. University of Pennsylvania Press, USA, 1983.

© De esta edición, Prometeo Libros, 2019
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
editorial@treintadiez.com
www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

ÍNDICE

PRÓLOGO
La práctica del pluralismo falibilista comprometido
por Federico Penelas y Verónica Tozzi 9

Prefacio a la edición en español 21
Prefacio 25
Agradecimientos 35

PARTE UNO
Más allá del objetivismo y el relativismo:
un panorama 39
Objetivismo y relativismo 47
La ansiedad cartesiana 58
La filosofía postempirista y la historia de la ciencia 63
La idea de una ciencia social 70
La recuperación de la dimensión hermenéutica de la ciencia 76
Hermenéutica filosófica: un modo primordial del ser 82
Hermenéutica y *praxis* 87
Juicio político y discurso práctico 95
Ciencia, hermenéutica y *praxis* 98

PARTE DOS
Ciencia, racionalidad e inconmensurabilidad 103
La racionalidad práctica de la elección de teoría 104
Kuhn y sus críticos: el terreno en común 118
El desarrollo de la filosofía de la ciencia 131
La inconmensurabilidad y las ciencias naturales 143
La inconmensurabilidad y las disciplinas sociales 151

PARTE TRES
De la hermenéutica a la *praxis* 181
El legado cartesiano 188

Comprensión y prejuicio 201
El círculo hemenéutico 208
Distancia temporal, conciencia
histórico-efectiva y la fusión de horizontes 218
Aplicación: el redescubrimiento
del problema hermenéutico fundamental 224
El movimiento más allá de la hermenéutica filosófica 232
La hermenéutica filosófica y la ansiedad cartesiana 252

PARTE CUATRO
Praxis, discurso práctico y juicio 259
Un interludio histórico 264
Discurso práctico: Habermas 271
La metacrítica de Rorty 290
El juicio: Arendt 303
Más allá del objetivismo y el relativismo: la tarea práctica 325

APÉNDICE
Una carta del Profesor Hans-Georg Gadamer 337

Bibliografía 343

Colección Historia y Teoría 355

PRÓLOGO

La práctica del pluralismo falibilista comprometido

Es un gran honor para la colección *Historia y Teoría* editar la versión castellana de uno de los libros clásicos de la filosofía del último cuarto del siglo XX, escrito por uno de los grandes exponentes de la filosofía estadounidense de los últimos 50 años. La sutil y poderosa trama entre historicidad-contingencia y racionalidad que Richard J. Bernstein logra tejer en *Más allá del objetivismo y relativismo,* será imprescindible para esa enorme audiencia de historiadores, teóricos de la historia, estudiosos de las políticas de la memoria y filósofos de la historia que sienten vértigo con su propia práctica historizadora. ¿Qué lugar queda para la racionalidad una vez que todas nuestras nociones culturales como "ciencia", "verdad", "facticidad" son historizadas? ¿Qué lugar queda para la posibilidad de una consideración racional de la investigación histórica luego de la radical historización de la propia noción de "razón" en gran parte resultado del propio trabajo historiográfico? Será un hijo del "espíritu" pragmatista para quien la filosofía es interacción social y conversación quien nos proporcionará una respuesta a estos interrogantes.

El carácter notablemente estimulante de la obra filosófica que Bernstein viene produciendo desde principios de los 60 se debe a que en ella es posible encontrar una muy lúcida amalgama de discusiones en filosofía de las ciencias, metafísica, ética, filosofía política, filosofía de la acción, metafilosofía e historia del pensamiento estadounidense, en conjunción con la puesta en tensión de aportes provenientes de muy diversas tradiciones teóricas: marxismo, teoría crítica, hermenéutica, pragmatismo y análisis filosófico, entre las más recurrentes en sus páginas. Por fortuna, sus libros han sido oportunamente traducidos al español desde mediados de la década del 70. Una de las excepciones fue, curiosamente, el que probablemente sea su libro más personal, *Beyond Objetivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, publicado en 1983, entre *The Reestructuring of Social and Political Theory* (1976) y *Philosophical*

Profiles (1986)[1], cuyas traducciones fueron prontamente publicadas en México. La ausencia por entonces de una versión en español de aquel libro y de *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/ Postmodernity* (1992), generó un vacío importante en la recepción iberoamericana del pensamiento de Bernstein durante los años '80 y '90, en que dos de los principales interlocutores del autor en dichos textos, Richard Rorty y Jürgen Habermas, producían sus libros más influyentes, los que eran rápidamente traducidos. Esa falta de traducciones tuvo su punto final con el cambio de siglo, en que no solo se tradujeron todos los libros que Bernsten publicó desde 1998 hasta el 2013, sino que se editó en español *John Dewey* (1966)[2], su primer obra, fundamental para comprender el camino subsiguiente de nuestro pensador. Sin embargo, en parte porque –a excepción de *The Pragmatic Turn* (2010)[3]– los textos bersteinianos estuvieron más bien concentrados en cuestiones de filosofía práctica, el vacío de las dos décadas precedentes explica que la relevancia de Bernstein en los grandes debates epistemológicos de fin de siglo no haya sido del todo apropiada por las comunidades filosóficas de habla hispana. La presente traducción, concebida a partir de la convicción de que el texto goza de una asombrosa vigencia teórica, tiene pues entre sus finalidades la de seguir haciendo justicia a un autor imprescindible para pensar el mundo contemporáneo.

El libro se abre de manera conmovedora, apelando a Aristóteles para homenajear a Hannah Arendt (fallecida unos años antes), Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas y Richard Rorty. El homenaje se realiza en nombre de la amistad. "El amigo es otro uno mismo" rescata Bernstein de *Ética a Nicómaco*, y de esa manera marca la pauta de la gran novedad del libro en lo que respecta a su propio derrotero intelectual. Si sus libros previos se habían consagrado a la discusión de las grandes tradiciones filosóficas del siglo XIX y primera mitad del siglo XX (con excepción del mismo Habermas y un conjunto de filósofos postwittgensteinianos de

[1] Versiones castellanas: *La reestructuración de la teoría social y política* (trad. Eduardo L. Suárez; México: Fondo de Cultura Económica, 1983); *Perfiles filosóficos* (trad. Martí Mur Ubasart; México: Siglo XXI, 1991).

[2] Versión castellana: *Filosofía y democracia: John Dewey* (edición e introducción Ramón del Castillo, trad. Alicia García Ruiz; Barcelona: Herder, 2010).

[3] Versión castellana: *El giro pragmático* (introducción Pablo Lazo Briones y Gsutavo Leyva, trad. P. Lazo Briones; Barcelona: Anthropos, 2013).

las ciencias sociales discutidos en *La reestructuración de la teoría social y política*), *Más allá del...* se propone dar cuenta de cómo la escena contemporánea de crisis de la modernidad podía ser abordada de manera adecuada a través de la puesta en común crítica de diversos desarrollos teóricos desplegados por cuatro pensadores con quienes había forjado una relación de amistad personal. Era tiempo pues de configurar una comunidad de discusión no solo con textos, sino con las personas que conformaban su horizonte de conversación cara a cara.

Inspirado en la ponderación de Rorty acerca de que los tres grandes filósofos del siglo XX son John Dewey, Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger, cuyos escritos tardíos se destacan, según el mismo Rorty, por el abandono de la pretensión de formular una nueva filosofía fundamental a favor de un abordaje filosófico de carácter más terapéutico y edificante, Bernstein acuña el giro "ansiedad cartesiana" para bautizar aquello que es de un modo u otro diagnosticado por parte de un movimiento general del siglo XX, no solo en la filosofía sino en todo el espectro de estudios sociales, humanísticos y culturales, como la expresión más cabal de la naturaleza de la tradición cartesiano-lockeano-kantiana.

No obstante, como podrá apreciarse ya desde el inicio del libro, Bernstein irá más lejos que Rorty en su lectura sobre la emergencia de filosofías que abandonan las dicotomías a las que nos condenó el fundacionismo. Nuestro autor, tal vez por su misma raíz pragmatista, no renuncia al ideal de racionalidad. Como quedará claro, el Descartes al que se refiere la expresión mencionada como acechando a la modernidad es un constructo, no habla del Descartes histórico, es un tropo de lectura de las *Meditaciones* como una travesía del alma en la búsqueda de un punto arquimídeo para nuestros problemas epistémicos y metafísicos. Hay en la elección bernsteiniana de la figura del cartesiano angustiado por su ansiedad, una clara referencia-homenaje a sus fuentes pragmatistas, siendo Charles S. Peirce quien ya en 1868 usó la expresión "cartesianismo" para diseñar el adversario teórico a combatir, aquel cautivo, entre otras limitaciones conceptuales, de la idea de la prevalencia de la duda por sobre la creencia y del individuo por sobre la comunidad. Pero quizás sea más bien la lectura de *La busca de la certeza* de Dewey la que estuvo por detrás de la imagen de la ansiedad como describiendo el estado del espíritu filosófico pernicioso para pensar la legitimación de la agencia humana, si es que tenemos en cuenta que el primer capítulo de

dicho libro lleva por título "Evasión del peligro". La ansiedad cartesiana es la que nos empuja a la dicotomía objetivismo-relativismo, causante del caos y eventualmente la locura por la posibilidad de que, de no haber principios fundacionales sólidos, no haya nada que habilite a nuestro pensamiento y nuestra acción; la náusea que provoca vivenciar que ante el debilitamiento de la fuerza de lo ahistórico solo resta la arbitrariedad del ejercicio del poder

Más allá del objetivismo y el relativismo no sólo no invita a optar por alguna de las opciones dadas por el esquema "o bien o bien" exigido desde la ansiedad cartesiana, ni trata de diagnosticar el agotamiento de la filosofía o de la tradición moderna, sino que insta a ir más allá de la dicotomía, ni siquiera superarla, sino abandonarla, desplazarnos, cambiar de tema. En este sentido, Bernstein mismo se ve como parte del mencionado movimiento cultural del siglo XX, entre cuyas expresiones él elige recorrer a la filosofía posempirista y la historia de la ciencia, para, finalmente, ahondar en los cuatro amigos, Arendt, Gadamer, Habermas y Rorty, para quienes, según Bernstein, el abandono de la dicotomía no conlleva el abandono de la noción de racionalidad humana, sino que, más bien, invita a concebirla en términos históricos, contextuales y contingentes. No por nada la apelación a los amigos sea vía Aristóteles, siendo la noción de *phronesis* uno de los ejes fundamentales del nuevo modelo de racionalidad no algorítmica, apegada a la contingencia de la aplicación, al que apelará Bernstein a partir de este texto y en lo sucesivo hasta el día de hoy.

Es de particular interés, para los interesados en teoría social y la filosofía de las ciencias sociales, leer el libro que aquí presentamos en tándem con *La reestructuración...*, el texto que lo precede en la evolución intelectual de Bernstein. Ya en *Praxis and Action: Contemporary Philosophies on Human Activity* (1971)[4] había detectado y explorado un mismo interés en, justamente, los conceptos de *praxis* y *acción* en cuatro movimientos contemporáneos: el marxismo, el existencialismo, el pragmatismo y la filosofía analítica. Estos temas e intereses comunes, afirmaba Bernstein, habían sido síntomas de una preocupación más vital en torno a la condición humana. Pero es en *La reestructuración...* donde Bernstein se abocó a considerar cómo esa preocupación se había desplegado, ya no en concepciones, digamos, de antropología filosófica, sino en las ciencias

[4] Versión castellana: *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana* (trad. Gabriel Bello Reguera; Madrid: Alianza Editorial, 1979).

sociales mismas, interés seguramente influido por la amistad que fue consolidando con Habermas a partir de 1972. A pesar de presentarse a sí mismo como recurrentemente interpelado por los climas de época, como dejándose siempre cautivar por "la impresión profunda de que algo nuevo se está agitando en el ambiente", teniendo en cuenta el agitado escenario de los 70, Bernstein advirtió, años después de su publicación, que *La reestructuración...* podría también haberse nutrido de tan conflictiva década; una época atravesada tanto por disturbios y protestas sociales, como por una profunda crítica a las concepciones tecnocráticas de las ciencias sociales afines a los programas positivistas de las ciencias en general. Los setenta estallaron en una proliferación y coexistencia tal vez caótica de métodos y filosofías de las ciencias sociales, algunas de las cuales eran versiones resurgidas y renovadas de la fenomenología, la hermenéutica y el marxismo. Sin embargo, para capturar la "nueva sensibilidad" que afectó a Bernstein en aquellos años, hay que atender al argumento complejo que emprendió para delinear el camino hacia una nueva reestructuración de la teoría social y política. El argumento es complejo porque involucra aspectos narrativos, una trama, pero también, una reconstrucción racional (en sentido estricto) de este derrotero. No obstante tratar con profundidad y extensión los nuevos desarrollos de la denominada Nueva Filosofía de las Ciencias así como también los aportes poswittensteinianos y de la sociología comprensivista de corte husserliano, su propio aporte está aún atado a la seducción de la coherencia y amplitud del programa naturalista como ideal regulativo a alcanzar. Es decir, si el naturalismo no es la receta para la teoría social, cualquier nueva concepción superadora debe mostrar que hace lo mismo pero mejor: dar cuenta de manera general de la realidad, evitar el relativismo y avanzar en alguna noción no instrumental ni tecnocrática de racionalidad. Esta manera de entender el mensaje de *La reestructuración...* encuentra su evidencia por ejemplo, en primer lugar, en el espacio que ocupa en dicho libro la figura de Ernest Nagel, presentado como el autor de la mejor defensa propuesta desde un enfoque naturalista de la investigación científica social, y, en segundo lugar, en la pobre lectura que nuestro autor hace de la breve pero contundente obra de Peter Winch. En esta etapa Bernstein parece no haber podido apreciar que la contribución de la propuesta winchiana de reescribir la idea de una ciencia comprensiva de la acción social en analogía con la comprensión

lingüística implicaba justamente lo que cinco años después se le presentaría como crucial: un avance fundamental en el camino más allá de dicotomías estériles como la de objetivismo y relativismo.

La lectura conjunta, sea en el orden que sea, de *La reestructuración...* y de *Más allá del objetivismo...* no sólo resulta sumamente ejemplificadora del derrotero del pensamiento social en el siglo XX, del pasaje de la búsqueda de la gran teoría social hacia el pluralismo teórico, sino que da cuenta de por qué el libro que hoy presentamos en esta colección ha evitado denominarse superación de la dicotomía y sólo promueve un ir más allá. Asistimos a un antes y un después, no sólo porque el propio Bernstein se nutrió de nuevas lecturas y forjó nuevas y profundas amistades, sino porque le permitió refigurar (él mismo lo dice) su propia obra previa a *La reestructuración...* Es por ello mismo insoslayable la nueva lectura que Bernstein hace de la obra de Peter Winch, profundamente positiva y en conexión con los aportes de Thomas Kuhn y Paul Feyerabend. De estos tres se ocupa de desacreditar las innúmeras y malas lecturas a las que se han visto sometidas. Ya con otro interés, liberado de la cuestión de la cientificidad de las ciencias sociales, y habiéndose liberado de modo radical de las cadenas del fundacionismo, Bernstein recorre el pensamiento de los autores del siglo XX en el camino hacia una noción pragmática de racionalidad.

Tras cerrar el siglo XX con dos textos en los que reflexionó, vía Arendt y Freud, sobre diversas dimensiones de la cultura judía (*Hannah Arendt and the Jewish Question*, 1996; *Freud and the Legacy of Moses*, 1998)[5], Bernstein volvió durante el siglo XXI a trabajar, de un modo u otro, sobre su tema predilecto, esto es, el de la defensa de un pluralismo falibilista comprometido, el cual no es otra cosa que el tipo de actitud que presupone el ir más allá del objetivismo y el relativismo. Esto se presenta claramente en *El giro pragmático* donde Bernstein vuelve a su viejo amor, la recuperación reflexiva de la tradición pragmatista, con el fin de ejemplificar una vez más su tesis de que el espectro del relativismo que viene acechando a la filosofía desde mediados del siglo diecinueve es un reflejo de la ansiedad cartesiana. El libro se involucra en el estudio de los autores pragmatistas clásicos como Peirce, James y Dewey en conexión y complementariedad, por un lado, con una lectura pragmatis-

[5] Versión castellana: *Freud y el legado de Moisés* (trad. Enrique Mercado· México: Siglo XXI, 2002).

ta de Hegel (influencia explícita insoslayable del movimiento), y por el otro, con las contribuciones neopragmatistas de Habermas, Rorty, Hilary Putnam y Robert Brandom. En la transición del primer pragmatismo al neo pragmatismo Bernstein se detiene a explorar el derrotero de la noción de "experiencia", tan cara al pragmatismo clásico, luego del giro lingüístico. El antifundacionismo y la crítica al cartesianismo, aspectos destacados de la filosofía del siglo XX, han sido los motores inspiradores de toda la tradición pragmatista clásica, no obstante haber sido estos autores prácticamente ignorados por la filosofía continental y por la filosofía analítica anglosajona. Bernstein confiesa que cuando en su juventud presentó su tesis doctoral sobre Dewey, se respiraba un ambiente filosófico para el que el pragmatismo estaba fuera de moda. En *El giro pragmático* Bernstein se suma a la reescritura de la historia de la filosofía del siglo XX, ubicándose a sí mismo como claramente perteneciente a la tradición pragmatista estadounidense, presentada como aquella que desde mediados del siglo XIX viene elaborando, con todas sus vertientes internas, una de las más ricas propuestas alternativas al epistemocentrismo moderno, en concordancia con las derivas postwittgensteinianas y postheideggerianas. La ocasión para desembarazarse de manera intelectualmente productiva de la ansiedad cartesiana es, pues, el motor de esa adscripción bernsteiniana al pragmatismo.

Pero es en sus libros más directamente vinculados a cuestiones de filosofía práctica en donde se ve como, para Bernstein, la ansiedad cartesiana sigue teniendo efectos perniciosos en nuestra vida colectiva. En *Radical Evil: A Philosophical Interrogation* (2002) y *The Abuse of Evil: The Corruption of Politics and Religion since 9/11* (2006)[6] Bernstein se concentró en el estudio del problema del mal con el fin de por un lado trazar un diagnóstico de los desafíos teóricos y prácticos que imponen las manifestaciones del mal radical post-Aushwitz y, por el otro, denunciar los excesos fundacionistas, infalibilistas y dogmáticos que implica el uso abusivo del discurso del mal (y sus consecuencias) por parte de ciertos gobiernos en la lucha contra el terrorismo.

[6] Versiones castellanas: *El mal radical: una interrogación filosófica* (trad. Marcelo Burello; Buenos Aires, Lilmod, 2005); *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9* (trad. Alejandra Vasallo y Verónica Inés Weinstabl; Buenos Aires, Katz editores, 2006).

Para Bernstein la irrupción de formas radicales del mal tiene notables consecuencias epistemológicas. Por lo pronto, indagar el mal es un proceso continuo y sin final. Pero, lo que es más importante, lo que certifica el mal radical es que el mal es un exceso que se resiste a la comprensión total. El fundamento último para la elección entre el bien y el mal es inescrutable y, en particular, hay que asumir las consecuencias del descubrimiento de Arendt de que pueden cometerse los actos más ignominiosos por razones o motivos banales. Para Bernstein el descubrimiento de la posibilidad de la banalidad del mal radical nos impone es que no basta con afirmar la responsabilidad moral sino que debemos repensar el sentido mismo de la responsabilidad de modo de verla como requiriendo juicios que hacemos sobre la base, desde ya no de algoritmos, pero sí de un ejercicio decididamente deliberativo que, una vez más, podríamos asimilar a la *phrónesis* aristotélica o al juicio reflexionante kantiano. Se trata de una deliberación frágil, falible, atenta a la pluralidad de la experiencia. Es la ansiedad cartesiana la que asumiría esa fragilidad como insatisfactoria y, como último recurso, nos llevaría a aferrarnos a alguna forma de fideísmo disfrazado de relativismo cultural.

El mismo diagnóstico lo realiza al denunciar las dificultades que la mentalidad pragmatista de abandono de los absolutos tiene para divulgarse y volverse efectiva en tiempos de alta vulnerabilidad como los actuales, regidos, entre otros fenómenos, por la amenaza terrorista como forma de intervención política. Por el contrario, lo que impera es el espíritu antiexperimentalista de búsqueda de certezas y absolutos que se ha vuelto vigente como modo de responder al quiebre en la sensación de inmunidad que produjo el ataque al World Trade Center el 11 de septiembre de 2001. La tesis de Bernstein es que la asunción, provocada por el miedo, de una mentalidad absolutista conduce a asumir un discurso abusivo sobre el mal. Una vez más, la evasión del peligro, como diría Dewey, conduce a los peores resultados para la vida de la humanidad.

En *Violence: Thinking Without Bannisters* (2013)[7], Bernstein sigue de un modo reflexivo-dialectico el pensamiento sobre la violencia por parte de Carl Schmitt, Walter Banjamin, Hannah Arendt, Frantz Fanon y Jan Assmann. Aquí vuelve una vez más a la "ansiedad cartesiana", solo que ahora en el contexto cultural de una paradójica situación, la de la satu-

[7] Versión castellana: *Violencia. Pensar sin barandillas* (introducción y trad. Santiago Rey; Barcelona: Gedisa, 2015).

ración de palabras e imágenes sobre ella y la extensa literatura acerca de diversos sentidos de la misma. Dice Bernstein, si vamos a participar en la actividad del pensar después de la ruptura con la tradición, entonces no podemos depender de barandillas, como diría Arendt, ni de puntos estables; estamos obligados a forjar nuevos conceptos y a encontrar nuevas maneras de pensar, entendiendo "pensar", una vez más con Arendt, como una actividad distinta al conocer y que tiene que ver con darle sentido al mundo en que vivimos. Para Bernstein, pensar sin barandillas es una alternativa tanto al fundacionalismo como al nihilismo, un tipo de pensamiento, subraya, que necesitamos urgentemente si queremos entender lo que es la violencia y, fundamentalmente, para lograr emitir juicios condenatorios o justificatorios de algunos de sus ejercicios. La apelación una vez más a la deliberación contextual, que atienda a la especificidad de la aplicación más que a principios, es la clave para que la ansiedad cartesiana no nos conduzca a dos modos de lidiar con la violencia igualmente perniciosos para el futuro de los más vulnerables: el belicismo y el pacifismo.

Uno de los últimos libros de Bernstein, *Ironic Life* (2016),[8] se concentra en torno a la ironía como forma de vida en la obra de cuatro autores: Rorty (su viejo amigo desde los 18 años en Yale vuelve una y otra vez a la escena bernsteiniana), Jonathan Lear, Gregory Vlastos y Alexander Nehamas. Los mismos le sirven, a su vez, como modo de recuperar la figura de Sócrates y la obra de Søren Kierkegaard, puntales en la historia filosófica del concepto. Si la obra de Bernstein venía fluctuando entre cuestiones epistemológicas, morales y de filosofía política, en este libro la preocupación es ética, entendiendo a la ironía como la actitud existencial para con uno mismo más fructífera en el mundo contemporáneo, un modo de lidiar con la propia existencia de modo más plástico, sin que los descentramientos efectuados conduzcan a la falta de convicciones o a la locura. La ironía parecería que es presentada por Bernstein como el modo de experimentar el cuidado de sí más propio de aquellos espíritus que han ido más allá de la ansiedad cartesiana. No parece inadecuado en este punto recordar que Rorty, uno de los autores que discute Bernstein en su tematización del ironismo, ha sido explícito en vincular su presentación del ironista con la figura del poeta fuerte tematizada por

[8] Los otros dos son *Pragmatic Encounters* (2016) y *Why Read Hannah Arendt Now?* (2018).

el crítico literario Harold Bloom. La importancia del punto es que es la idea misma de "ansiedad de las influencias" la que permite a Bloom describir el tipo de temperamento literario propio del poeta fuerte. Así el concepto de "ansiedad" asume nuevas resonancias a partir de este giro ético de Bernstein. Si a la vez recordamos que Bernstein, Bloom, Rorty y, el también crítico literario, Geoffrey Hartman formaron una profunda amistad forjada en la juventud común en la Universidad de Yale (que los llevó a sostener el ritual de reunirse al menos una vez al año los cuatro), no nos queda más que señalar que la fuerza del dictum "el amigo es otro uno mismo" en el modo de filosofar de Bernstein debe ser vista como adquiriendo una contundencia mucho mayor.

Para finalizar, y siguiendo esa huella trazada por Bernstein en torno a la amistad, no queremos dejar de apuntar una nota personal. Merced a nuestros colegas y amigos españoles Ramón del Castillo y Ángel Faerna, hemos podido conocer a Dick (así pide ser nombrado en confianza) y forjar con él, y su maravillosa esposa Carol, una cálida amistad, de puro placer intelectual y humano. En ese marco, en varias circunstancias hemos sido testigos de su entusiasmo por rodearse de colegas hispanoamericanos, como por ejemplo aquí mismo en Buenos Aires, en ocasión del Simposio Internacional Richard Rorty en 2013[9], así como también en sendas cenas en su casa de Manhattan donde los invitados éramos todos hispanoparlantes. En ocasión del I Congreso de la Richard Rorty Society, desarrollado en Hamilton College en 2016 (el cual se cerró con una charla de Cornel West presentada por Bernstein), durante la cena final del evento, Dick y Carol se escabulleron de las formalidades y decidieron sentarse en la mesa en la que estábamos reunidos todos los participantes latinoamericanos. "Aquí me siento mejor, yo debo ser latino" nos dijo Dick. Creemos que esa predilección por España y Latinoamérica se debe a que buena parte de sus colegas o estudiantes de la New School provenientes de esas regiones le han demostrado un modo de andar por el mundo menos atado a principios y más atento al contexto, a la experimentación y al riesgo. El "Yo debo ser latino" de Dick sea, quizás, su modo más claro de afirmarse en el ir más allá de la ansiedad cartesiana.

Federico Penelas y Verónica Tozzi
Diciembre de 2018

[9] Realizado gracias a la Universidad Nacional de Tres Febrero.

A CUATRO AMIGOS
Hannah Arendt
Hans-Georg Gadamer
Jürgen Habermas
Richard Rorty

εστι γαρ ο φιλοʃ αλλοʃ αυτοʃ
Aristóteles, *Ética Nicomáquea*

Prefacio a la edición en español

Me complace enormemente que *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* se haya traducido al español con un prólogo, espléndido y muy informativo, escrito por Verónica Tozzi y Federico Penelas. Desde su publicación en 1983 no he dejado de oír, de parte de académicos en muchas disciplinas diferentes, que mi libro les había hablado, que los había ayudado a orientar su comprensión de algunos de los nuevos desarrollos intelectuales más importantes. Vivimos en un momento en que el conocimiento disciplinario está atravesado por una profesionalización y especialización crecientes. Mis intereses filosóficos siempre han sido extremadamente diversos y amplios. Recuerdo vívidamente lo que experimenté cuando estaba escribiendo el libro. Descubrí en áreas aparentemente disímiles como la filosofía de la ciencia, la filosofía de la ciencia social, la teoría de la interpretación y la filosofía política, que distintos pensadores estaban luchando con problemas similares.

Acuñé la expresión "ansiedad cartesiana", la cual puede adoptar muchas formas diferentes: religiosa, metafísica, epistemológica, moral y política. Dicha ansiedad supone, medularmente, un gran "O bien/O bien": *o bien* hay fundamentos sólidos, constreñimientos fijos que aseguran nuestro conocimiento y pueden servir como guía para nuestras vidas políticas y morales; *o bien* nos enfrentamos a un abismo relativista donde nada es estable y todo vale. La tesis de mi libro es que necesitamos exorcizar de una vez por todas ese "O bien/O bien" mayúsculo; necesitamos ir más allá de la dicotomía entre el objetivismo y el relativismo.

Thomas Kuhn fue severamente criticado cuando publicó *La estructura de las revoluciones científicas,* presumiblemente por defender algún tipo de relativismo irracional. Argumento que esto fue una profunda

mala interpretación de su objetivo. Lo que Kuhn quería era demostrar que la racionalidad tal como se la practica en las ciencias naturales es más abierta, flexible y pragmática de lo que afirman muchos filósofos de la ciencia, especialmente aquellos influenciados por el positivismo y el empirismo lógico. La elección entre teorías en el marco de las ciencias naturales no es ni algorítmica ni arbitraria. En los campos de la historia y las ciencias sociales también hubo un movimiento más allá del objetivismo y el relativismo. Muchos científicos sociales, especialmente en los Estados Unidos, se habían comprometido con alguna versión de objetivismo y trataron de emular lo que, erróneamente, consideraban el carácter distintivo de las ciencias naturales (irónicamente, su concepción de las ciencias naturales se basaba en una obsoleta comprensión filosófica objetivista de las mismas). Frente a ello, en los campos de la historia y las ciencias sociales hubo entonces una creciente conciencia de la importancia del papel de la interpretación.

Entre las críticas a las concepciones objetivistas de las ciencias sociales se destacaron las desarrolladas por pensadores influenciados por el último Wittgenstein (como Peter Winch) y por la hermenéutica (como Charles Taylor). En los Estados Unidos, recién en las décadas del '70 y '80 se fue apreciando la importancia y relevancia de la hermenéutica de Gadamer. Su obra maestra, *Verdad y método*, presenta un argumento complejo en favor de la superación de la Ansiedad Cartesiana a través de la defensa de una concepción de la racionalidad como históricamente situada. Gadamer afirma que la noción aristotélica de *phrónesis* (sabiduría práctica) es el modelo para la hermenéutica. Este modo de entender la hermenéutica permite un tránsito hacia el tipo de problemas que están en el corazón de la filosofía práctica.

A pesar de todas las notorias diferencias entre Arendt, Gadamer, Habermas y Rorty; todos ellos se han preocupado por exorcizar la Ansiedad Cartesiana e iluminar lo que Arendt llamó "pensamiento sin barandillas". Todos estos pensadores, de diferentes maneras, han enfatizado la importancia de mantener abierta la conversación y el diálogo. Dicho énfasis en la conversación, la comunicación y el diálogo no es meramente "teórico"; se convierte en algo concreto solo cuando se lo practica en comunidades reales. Concluyo mi estudio con una referencia a la segunda tesis sobre Feuerbach, cuando Marx escribe: "es en la práctica donde el hombre debe probar la verdad, es decir, la realidad y

el poderío, la terrenalidad de su pensamiento". No hay garantía, no hay necesidad, no hay "lógica histórica" que garantice esta praxis.

Si somos completamente honestos acerca de lo que está sucediendo en todo el mundo (incluida América Latina) con el giro hacia regímenes autoritarios, la idea misma de tales comunidades dialógicas, libres y abiertas, está siendo amenazada. *Más allá del objetivismo y el relativismo* no es exclusivamente un reflejo de nuevas formas de pensar acerca de la racionalidad; pretende tener fuerza práctica en tanto guía para la acción. Creo que esta necesidad de girar hacia la praxis -la necesidad de cultivar comunidades genuinamente democráticas en las que podamos debatir recíprocamente y actuar juntos con solidaridad- es hoy de suma urgencia.

En su prólogo, Verónica Tozzi y Federico Penelas mencionan el tema de la amistad. La amistad personal, intelectual y cívica siempre ha sido fundamental para mi pensamiento filosófico. Tuve la suerte de tener como amigos a Richard Rorty, Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer y Hannah Arendt. Más allá de todas sus diferencias intelectuales y de personalidad, compartían el compromiso con la comunicación dialógica y, como sucede en las mejores amistades, podíamos estar en desacuerdo y discutir entre nosotros de buena fe. A lo largo de los años he entablado una animada discusión con muchos de mis colegas de habla española de España y América Latina. He tenido la oportunidad de visitar España, México, Colombia, Perú, Brasil y Argentina. Siempre me he encontrado con una enorme hospitalidad, una conversación intensa, una calidez genuina –¡y una excelente comida!–. Siento una profunda afinidad con mis colegas españoles y latinoamericanos. Con la traducción de *Más allá del objetivismo y el relativismo*, todos mis libros han sido o están en proceso de ser traducidos al español, y varios han sido traducidos al portugués. Mi esperanza es que mi libro traiga algo de luz a temas de vital importancia en estos tiempos oscuros.

Richard J. Bernstein
New School for Social Research
Nueva York, enero de 2019

Prefacio

Escribir, para mí, siempre ha sido una aventura de descubrimiento. Este libro mismo es un estadio de una odisea personal e intelectual, una odisea que ha abierto nuevos horizontes de cuestionamiento. En *Praxis y acción* (1971), donde exploré el sentido y la centralidad de los conceptos de *praxis* y acción en el marxismo, el existencialismo, el pragmatismo y la filosofía analítica, escribí en la introducción:

> Al principio, lo que más me llamó la atención fue la posición negativa común de los filósofos contemporáneos. La mayoría de los filósofos contemporáneos se han rebelado contra el marco cartesiano. Con frecuencia se llama a Descartes el padre de la filosofía moderna. Si hemos de hacer un juicio de la filosofía de los últimos cien años, ese título se entiende mejor en un sentido freudiano. Una característica común de los filósofos contemporáneos es que han buscado derrocar y destronar al padre[1].

Cuando escribí *Praxis y acción*, era consciente de que hay importantes puntos en común en los diversos ataques contra los fundamentos cartesianos de la filosofía moderna, la "teoría del conocimiento del espectador", y en el nuevo énfasis en la centralidad de la agencia y la actividad humanas, pero en ese momento no me di cuenta cuánta convergencia y cuánto acuerdo sustantivo había de descubrirse en las alternativas propuestas al legado cartesiano. Era más fácil aislar a un enemigo común que discernir un objetivo compartido.

Dicha inquietud fue primordial cuando busqué dar sentido a las críticas y las controversias sobre las disciplinas sociales y políticas que iban surgiendo durante las décadas de 1960 y 1970. En *La restructuración de la teoría política y social* (1976), sostuve que estaban en proceso de

[1]Richard J. Bernstein, *Praxis and Action* (Filadelfia: University of Penssylvania Press, 1971), pág. 5.

emerger una nueva sensibilidad y universo discursivo, que buscaba integrar por método dialéctico la dimensión empírica, la interpretativa y la crítica de una orientación teórica que se dirige hacia la actividad práctica. Asimismo comenzaba a quedarme en claro que la restructuración de la teoría social y política tenía consecuencias mucho más amplias y profundas, pues planteaba problemas fundamentales sobre el carácter y las perspectivas de la racionalidad humana. En aquella época escribí: "cuando las personas perciben que están viviendo un período de crisis, cuando los fundamentos parecen estar agrietándose y las ortodoxias estar disolviéndose, se crea un espacio público en el cual pueden plantearse de nuevo preguntas básicas sobre la condición humana"[2].

Recién cuando estaba en las últimas etapas de la compleción de *La restructuración de la teoría social y política* me di cuenta por completo, y con radicalidad, de que los temas a los que me había dedicado en ambos libros, así como mis estudios anteriores de los pensadores pragmáticos, gravitaban hacia la compleja red de problemas concerniente al carácter, las dimensiones y la textura de la racionalidad y la irracionalidad humanas. Todos los caminos de mi pensamiento seguían acercándome de manera ineludible a la cuestión de la racionalidad. Sentía la necesidad y la urgencia de ocuparme de los "debates sobre la racionalidad" que estaban pasando a ser tan centrales en una gran diversidad de contextos culturales, de aclarar cuáles eran los problemas subyacentes, de ver cómo podrían estar relacionados entre sí y de confrontar el fantasma del relativismo que siempre parecía estar rondando en el trasfondo de dichas discusiones.

Conforme comencé a ocuparme de esos enmarañados debates de la filosofía de las ciencias naturales y sociales, de la confrontación entre la hermenéutica y la teoría crítica y de las reflexiones contemporáneas sobre la racionalidad práctica, el juicio político y la *praxis*, no dejé de tener una asombrosa sensación de déjà vu. Permítaseme ilustrar qué quiero decir con la referencia a textos muy diferentes y, en apariencia, no relacionados: *Contra el método* de Paul Feyerabend; *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer; y el ensayo "La teoría política como vocación" de Sheldon Wolin. Sea que nos enfoquemos en las matrices

[2]Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), pág. xiii.

disciplinarias que caracterizan sus investigaciones, sus temperamentos y estilos intelectuales, las tradiciones que sustentan sus escritos o los problemas específicos que abordan, la impresión inicial es que los separan diferencias radicales. Feyerabend critica con dureza las ortodoxias prevalecientes de la filosofía de las ciencias naturales y ataca lo que considera el mito de un método científico determinado con criterios racionales fijos. Gadamer se concentra en el "acontecer" de la comprensión, en especial en lo concerniente a la tradición y la interpretación de las obras de arte, los textos literarios y la historia. El tema de Wolin es la crítica de la ciencia política contemporánea y la defensa de la vocación del teórico político. Pero cuando se comparan las tres obras, a pesar de las diferencias manifiestas y reales, saltan a un plano similitudes latentes fundamentales. Las tres desarrollan críticas fundamentales de las afirmaciones, imperialistas desde el punto de vista intelectual, hechas en nombre del Método. Feyerabend busca exponer y ridiculizar la creencia de que hay un método científico determinado que guía la manera de trabajar real de la ciencia y a los científicos vivos. Critica la "deificación" de la ciencia en la vida contemporánea. Gadamer, quien apenas habla sobre la ciencia natural, sostiene que la obsesión moderna por el Método ha distorsionado y ocultado el carácter ontológico de la comprensión. Wolin ataca de manera explícita el *vita methodi* (al cual contrasta con el *bios theoretikos*) y sostiene que ha deformado nuestra manera de entender la política y el juicio político. Conforme investigan los diferentes aspectos de la tiranía del Método, va quedando cada vez más en claro que van planteando preguntas profundamente críticas sobre las categorías, las distinciones y los prejuicios que han dado forma a nuestra cultura y a nuestras vidas diarias desde el siglo XVII. Cada uno, a su manera, busca captar lo que considera la crisis intelectual fundamental de nuestra época. Pero las similitudes reveladas en esos textos diferentes van más allá del ataque común a la idea misma del Método. Cada uno de ellos abre el camino a una interpretación más histórica, no algorítmica y flexible de la racionalidad humana, una interpretación que resalta la dimensión tácita del juicio y la imaginación humanos y es sensible a las contingencias inesperadas y las novedades genuinas que se encuentran en situaciones particulares. Sus análisis técnicos también están motivados por una inquietud práctico-moral por las amenazas al juicio y la imaginación humanos y las perspectivas de éstos. Existen

incluso similitudes y resonancias compartidas en sus caracterizaciones positivas del juicio humano, las cuales resaltan su carácter práctico. De hecho, de maneras insospechadas, la yuxtaposición de estos tres textos contribuye a iluminar los puntos fuertes y débiles de lo que cada uno de esos pensadores intenta expresar. Las similitudes y las semejanzas de familia que estaba descubriendo podían aplicarse a un espectro mucho más amplio de pensadores y textos. Conforme iba y venía entre los diferentes "debates sobre la racionalidad", no dejaba de darme cuenta de cómo se planteaban problemas similares, cómo inquietudes parecidas motivaban esas discusiones y cómo, a pesar de los diferentes vocabularios, se proponían y defendían tesis similares. Mis corazonadas, conjeturas e hipótesis originales requerían explicación, investigación y evaluación más cuidadosas. En aquel entonces no tenía del todo claro si las interrelaciones que estaba descubriendo eran sólo superficiales y sugestivas o eran una indicación genuina de una convergencia más sustantiva.

En la primavera de 1976, me invitaron a la Universidad de Notre Dame a dar una serie de conferencias en el programa "Perspectivas en filosofía". En dicho programa se pide a un filósofo invitado que hable sobre su obra en progreso. Antes de la visita, el cuerpo docente y los estudiantes leen la obra del filósofo. Además de dar conferencias públicas, se acuerdan reuniones para hacer discusiones informales. El departamento de filosofía de Notre Dame es una comunidad agradable, vivaz y crítica. La invitación a Notre Dame fue una oportunidad ideal para comenzar a exponer y evaluar ideas que todavía estaban en su etapa formativa. La experiencia de Notre Dame fue estimulante y aleccionadora: estimulante porque encontré una amplia empatía para con el proyecto que estaba emprendiendo; aleccionadora porque me dolió comprobar cuánto era necesario hacer para aclarar y apoyar cuanto estaba intentando decir y mostrar.

El otoño siguiente, se produjo un acontecimiento oportuno que contribuyó a enfocar mejor mi pensamiento. Jürgen Habermas aceptó un puesto de profesor invitado en Haverford College y Steven Lukes fue profesor invitado en la Universidad de Temple. Para los tres, los problemas sobre racionalidad y relativismo eran elementos centrales de nuestros intereses filosóficos. Hacíamos reuniones semanales en las cuales conversábamos sobre los problemas relevantes y mejorábamos nuestras

propias tesis en contraste con las de los otros. Yo buscaba "destrascendentalizar" a Habermas y persuadir a Lukes de que algo estaba mal con el relativismo moral por él defendido en aquella época. De más está decir, a mí se me criticaba con mordacidad desde direcciones opuestas.

Cuando Habermas estaba en Haverford, me pidió que me integrara, como codirector, a los miembros del grupo yugoslavo *Praxis* para organizar un curso de conferencias que se dictaría en el Centro Interuniversitario de Estudios de Posgrado de Dubrovnik, Yugoslavia. Desde 1977 me he desempeñado como codirector del curso de conferencias "La filosofía y la ciencia social" que se realiza cada primavera por espacio de dos semanas. La participación en el curso de Dubrovnik ha sido una de mis experiencias intelectuales más estimulantes, gratificantes y disfrutables. Colaboradores y participantes de todo el mundo se reúnen en un festival de conversación y discusiones diversas. Ha brindado una oportunidad única para poner a prueba etapas de este libro conforme iba cobrando forma definitiva. Tengo una deuda en especial con Albrecht Wellmer, quien también ha sido codirector del curso. Durante los últimos diez años ha estado trabajando en los mismos problemas que son centrales en este libro. Hemos tenido una conversación constante sobre problemas de racionalidad. Cada primavera, cuando nos encontramos en Dubrovnik, comenzamos nuestra discusión donde la dejamos.

Desde 1976 hasta 1978, dediqué mi tiempo a la lectura, la meditación y la escritura de ensayos preliminares, pero todavía no discernía una perspectiva unificadora para organizar los temas a los cuales estaba dedicándome. En la primavera de 1978, en medio del largo vuelo desde Nueva York hasta Dubrovnik con un grupo de colegas, Nancy Fraser, una amiga cercana y exalumna mía, quien por aquel entonces estaba comenzando a interesarse por el pensamiento postestructuralista francés, me preguntó sobre mi obra filosófica y sobre cuál era mi postura real en referencia a problemas básicos. Conforme nuestra conversación fue intensificándose y haciéndose más acalorada (yo sentía que me estaba deconstruyendo), pasó a enfocarse en la cuestión del objetivismo y el relativismo. Retado por la tenaz capacidad de Fraser para llegar al núcleo de los problemas, dejé escapar que la dicotomía entre objetivismo y relativismo era perniciosa: es necesario ir más allá del objetivismo y el relativismo. De repente me di cuenta de que ese era el punto central

que había estado buscando. Dediqué el resto de la noche a delinear este libro. Uno de los puntos culminantes del curso de Dubrovnik de 1978 fue la participación de Richard Rorty. Leyó parte de lo que más tarde publicaría como *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, incluidas las secciones donde critica a Jürgen Habermas y a Charles Taylor (ambos presentes en esa sesión). Ya había leído borradores anteriores del libro de Rorty y al mismo tiempo que simpatizaba con su crítica del fundacionalismo, tenía muchas dudas sobre las conclusiones a las cuales llegaba a partir de ella. Dedicamos varias sesiones estimulantes a tratar de aclarar las diferencias que realmente marcaban una diferencia en nuestras respectivas apropiaciones de la tradición pragmática.

El siguiente año lectivo (1978-1979) pedí licencia sabática en Haverford. Con la ayuda de una beca del Consejo Estadounidense de la Cultura, pasé el año en Inglaterra y tuve la oportunidad de redactar el borrador preliminar de este libro. Durante la primavera de 1979, participé de un seminario sobre racionalidad y relativismo que se dictó en Bailliol College, en Oxford, organizado por Steven Lukes, William Newton-Smith y Charles Taylor. (Barry Barnes, David Bloor, Clifford Geertz, Martin Hollis y Rom Harré también asistieron al seminario.) Desde mi año en Inglaterra, este libro ha pasado por numerosas revisiones.

Desde mi encuentro inicial con la obra de Hegel cuando era estudiante de posgrado a principios de la década de 1950, me he sentido atraído por el concepto hegeliano de *Geist* y, al mismo tiempo, he sentido escepticismo al respecto. En el espíritu de Peirce y de Dewey, he buscado apropiarme de manera pragmática de lo que sigue pareciéndome vital de la visión de Hegel. Si bien tengo muchas reservas críticas sobre algunas de las grandes afirmaciones hegelianas de que el *Geist* se realiza a sí mismo dialécticamente en el curso de la historia, creo que hay una "verdad" en la perspectiva de Hegel de que hay movimientos dinámicos del pensamiento que penetran, sustentan y dan dirección a la vida cultural, movimientos que en concreto se encarnan en una gran variedad de pensadores individuales. Como sostengo en este libro, pienso que el espíritu de nuestra época se caracteriza por un movimiento más allá del objetivismo y el relativismo. Por momentos siento que este libro estaba escribiéndose a sí mismo por medio de mí y que lo aquí expresado son pensamientos, perspectivas y visiones compartidas con los cuales han contribuido muchas personas.

El libro consta de cuatro partes. La primera es una introducción y un panorama. Explico a qué se llama objetivismo y relativismo, por qué dicha dicotomía es útil para llamar la atención a los conflictos culturales primarios de la vida contemporánea, cuál es la inquietud básica que subyace en la sensación cada vez mayor de crisis intelectual. Asimismo describo la evidencia *prima facie* para sostener que lo que ahora está dándose es una superación del objetivismo y el relativismo.

Después de esta declaración introductoria, comienzo en la segunda parte mi argumentación con la descripción de los temas pendientes de la filosofía postempirista y la historia de la ciencia para mostrar cómo los sucesos de dichas disciplinas han alterado nuestra comprensión de la ciencia y del carácter de la racionalidad en la investigación científica. Numerosas son las líneas de investigación que se entretejen para delinear un tipo de racionalidad que se sitúa en un momento histórico dado y es práctica, además de involucrar la elección, la deliberación y el juicio. Lo que emerge tanto en la filosofía de las ciencias naturales como de las ciencias sociales es un descubrimiento de la dimensión hermenéutica de la ciencia. Por último, me enfrento con el sentido y la importancia de la inconmensurabilidad y sostengo que, cuando se la analiza como corresponde, no conduce al relativismo ni lo implica. Por el contrario, aclara la apertura del lenguaje y la comunicación y los desafíos que enfrentamos a la hora de comprender las diferentes formas de vida.

Mi conclusión de la segunda parte prepara el camino para una confrontación directa con la hermenéutica. Concentrándome en la obra de Hans-Georg Gadamer, presento una explicación empática del giro ontológico de la hermenéutica y una crítica inmanente de él. Me muevo allí de un lado para el otro para mostrar cómo la hermenéutica contribuye a aclarar y profundizar nuestra comprensión de los aprendizajes adquiridos de la filosofía postempirista y la historia de la ciencia, pero al mismo tiempo las investigaciones de Gadamer siguen acercándonos a la fusión de la hermenéutica con la *praxis*. El modelo de Gadamer para la hermenéutica es la tradición de la filosofía práctica cuyo origen está en la *Ética nicomaquea* y la *Política* de Aristóteles. Según Gadamer, comprender es una forma de *frónesis*. Pero también sostengo que, si bien Gadamer postula nuevas preguntas sobre la *praxis* y la *frónesis*, no las responde ni resuelve de manera adecuada. De hecho, hay un *telos* radical en su cuestionamiento que requiere que vayamos más allá de la

hermenéutica filosófica. Durante toda esta parte, mi objetivo es mostrar cómo la hermenéutica filosófica contribuye con la superación del objetivismo y del relativismo.

En la última parte (parte IV), exploro los conceptos interrelacionados de *praxis*, *frónesis*, *tecné*, discurso práctico y juicio. Mediante una contraposición de las virtudes y debilidades de Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt, muestro cómo emerge una visión común subyacente, una visión que ilumina el carácter dialógico de nuestra existencia humana y nuestras transacciones comunicativas y que apunta a la necesidad práctica para cultivar comunidades dialógicas. En el análisis final, no es sólo un dilema teórico desconcertante sino una tarea práctica que puede orientar y dar dirección a nuestra *praxis* colectiva. Hay una profunda verdad en la observación de Wittgenstein: "la manera de resolver el problema que se ve en la vida es vivir de una manera que haga desaparecer aquello que es problemático"[3].

Un tema importante que atraviesa todo el libro es la recuperación y la clarificación de los conceptos y experiencias interrelacionados de diálogo, debate, conversación y comunicación. Estos presuponen y al mismo tiempo promueven la solidaridad y la amistad (tanto personales como cívicas). Los filósofos griegos tuvieron una perspectiva extraordinaria en lo que a la exploración de las variedades de amistad respecta y en lo referente a resaltar su importancia para la ética y la política. Como sostengo en la cuarta parte, la *experiencia* de la solidaridad y la amistad es fundamental en los pensamientos de Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt. He llegado a entender el sentido y el poder de la amistad y de la solidaridad no sólo a partir de sus escritos, sino también a partir de mis propias conversaciones, debates y diálogos con ellos.

Conocí a Richard Rorty cuando éramos estudiantes de grado a fines de la década de 1940 en la Universidad de Chicago y también fuimos juntos estudiantes de posgrado en la Universidad de Yale. Nuestro desarrollo intelectual se ha intersectado en numerosos puntos y, una y otra vez, las penetrantes perspectivas de Rorty me han forzado a repensar mis propias convicciones básicas. Comencé a leer la obra de Habermas a mediados de la década de 1960. Para mí fue una experiencia de asombro por reconocimiento. Por provenir de la tradición pragmática esta-

[3] Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), pág. 27e.

dounidense, había desarrollado un temprano y perdurable interés por la tradición del pensamiento alemán desde Kant, pasando por Hegel y Marx, hasta la Escuela de Frankfurt. Y Habermas, que parte de esta tradición de pensamiento alemán, había expandido su horizonte para abarcar lo mejor de la tradición pragmática. Siempre he creído que Habermas está muy cerca del espíritu de Peirce, Dewey y Mead. Cuando al final nos conocimos a principios de la década de 1970, ambos sentimos el lazo de la solidaridad. Hemos trabajado en estrecha colaboración en el curso de Dubrovnik y nuestro continuo diálogo ha ido y vuelto desde Dubrovnik hasta Starnberg y Haverford. Cuando Gadamer hizo su primer viaje a los Estados Unidos en 1969, visitó Haverford. Yo había comenzado a leer su obra antes de eso y, cuando era yo editor del periódico *Review of Metaphysics*, se publicó en él una de las primeras reseñas en inglés de *Wahrheit und Methode*. Ha visitado Haverford varias veces desde entonces y cada ocasión ha sido memorable. Gadamer es el mejor oyente e interlocutor que haya conocido.

Mi primer encuentro personal con Hannah Arendt en 1972 fue tormentoso. Mantuvimos un duro debate sobre nuestras diferentes interpretaciones de Hegel y de Marx, pero ese encuentro no sólo fue agonístico, sino también, en el sentido platónico, erótico. Durante los pocos años restantes de su vida nos encontramos varias veces y en cada una de ellas discutimos con pasión. Sigue siendo una presencia viva para mí y sigo manteniendo discusiones con ella.

Dedico este libro a esos cuatro amigos que han influido y dado forma a los pensamientos aquí expresados.

Agradecimientos

Existe un prejuicio predominante en los Estados Unidos de que las instituciones de educación superior de humanidades son sobre todo instituciones de enseñanza y de que la universidad o la multiversidad es el lugar de investigación académica seria. Pero ese prejuicio (que, por supuesto, supone cierta verdad) puede impedir que se vean las ventajas únicas de las instituciones de educación superior de humanidades en lo referente a la investigación y la academia humanísticas. Los estudios humanísticos, como lo revela su larga tradición, requieren un ambiente en el cual se cultiven la conversación y el diálogo, donde uno se sienta libre de investigar asuntos y problemas que transgreden los límites académicos convencionales y donde se enfrenten de manera directa los cuestionamientos y encuentros que planteen colegas y estudiantes con diversas inquietudes intelectuales. Una de las principales razones por la cual me incorporé al cuerpo docente de Haverford College a mediados de la década de 1960 fue que en aquella época, cuando tantas instituciones de educación superior estaban sufriendo los perjudiciales defectos de la burocratización y la profesionalización excesivas, Haverford seguía siendo una comunidad educativa que honraba el ideal del académico docente tanto con su palabra como con sus acciones.

Durante los últimos quince años, Haverford College ha brindado completo apoyo a mi investigación académica, lo cual me permitió escribir varios libros y editar dos periódicos muy diferentes, el *Review of Metaphysics* y el *Praxis International*. La institución me ha brindado el tiempo y los fondos para ir a Dubrovnik todas las primaveras y codirigir el curso de conferencias de posgrado "La filosofía y la ciencia social". Una comunidad educativa frágil no habría podido prosperar hoy en día a menos que estuviera guiada por una administración progresista. El director de la Junta de Administradores, John C. Whitehead

(quien hace poco abandonó el puesto), el presidente, Robert Stevens y el rector, Robert Gavin, y los miembros del departamento de filosofía de Haverford me dieron ánimo para mi trabajo intelectual. Estoy convencido de que el carácter de mi trabajo académico durante los últimos quince días no sólo se vio muy beneficiado por la cualidad especial de Haverford, sino que su calidad habría sido diferente si yo me hubiera desempeñado en un ambiente menos congénito en lo que a lo intelectual respecta.

A este libro se han incorporado pasajes modificados de tres artículos publicados con anterioridad. Agradezco a los editores y a las editoriales el haberme permitido utilizar dicho material: "From Hermeneutics to Praxis" [De la hermenéutica a la praxis], *Review of Metaphysics* 35 (1982): 823-845; "Hannah Arendt: Judging – The Actor and the Spectator" [Hannah Arendt: el juicio – El actor y el espectador], en *Proceedings of History, Ethics, Politics: A Conference Based on the Work of Hannah Arendt* [Registros de historia, ética, política: conferencia basada en la obra de Hannah Arendt], editado por Robert Boyers [Saratoga Springs, Nueva York: Empire State College, 1982]; "What Is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty" [¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty], en *PSA 1982*, vol. 2, Actas de la reunión bienal de 1982 de la Asociación de Filosofía de la Ciencia, editado por P. D. Asquith y T. Nickles (East Lansing, Michigan: Philosophy of Science Association, 1983).

Quiero expresar mi agradecimiento al Consejo Estadounidense de la Cultura por haberme otorgado una beca para 1978-1979, tiempo durante el cual redacté el primer borrador, y al Fondo de desarrollo del cuerpo docente John C. Whitehead de Haverford, el cual me liberó de mis responsabilidades docentes cuando estaba completando este libro.

Muchas personas han ayudado con este libro. Carol Bernstein, Fred Dallmayr, Heinz Lubasz, Richard Rorty, Charles Taylor y Kathleen Wright han leído borradores iniciales. He intentado responder a sus críticas incisivas. El presente libro es mucho mejor por la atención que me dispensaron a la hora de hacer comentarios sobre él. Asimismo, mis conversaciones con Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas sobre la interpretación de sus obras me ha brindado beneficios.

Penny Coia escribió el manuscrito a máquina; Maggie Smith revisó la precisión de las citas y de las notas; James Bohman tradujo la carta

de Gadamer que aparece como apéndice. Deseo agradecer en especial a Shirley Averill, quien con eficiencia y alegría me ayudó con las revisiones finales.

John McGuigan, de la University of Pennsylvania Press, es un editor (muy poco común) que sigue creyendo que la producción de un libro exige un trabajo tan minucioso como su redacción. Christie Lerch ha editado el manuscrito con sensibilidad y discriminación crítica. Anne Cipriano Benzon ha preparado el índice.

Una vez más, mi esposa, Carol, dedicó valioso tiempo de su exigente carrera académica a conversar y criticar cada aspecto de este libro, desde su comienzo hasta su finalización.

PARTE UNO

Más allá del objetivismo y el relativismo: un panorama

> *Creo que Aristóteles tenía mucha razón cuando sostenía que la ética se preocupa por cómo vivir y por la felicidad humana y tenía mucha razón cuando sostenía que ese tipo de conocimiento (el "conocimiento práctico") se diferencia del conocimiento teórico. Me parece que, si hemos de tener una imagen sensata y humana de nosotros mismos o de la ciencia, una perspectiva del conocimiento que reconozca que la esfera del conocimiento es más amplia que la esfera de la "ciencia" es una necesidad cultural.*
>
> Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*

Existe una inquietud que se ha desparramado por toda la vida intelectual y cultural. Afecta a casi todas las disciplinas y a casi todos los aspectos de nuestras vidas. Esa inquietud se expresa en la oposición entre el objetivismo y el relativismo, pero hay una variedad de otros contrastes que indican la misma ansiedad subyacente: la racionalidad versus la irracionalidad, la objetividad versus la subjetividad, el realismo versus el antirrealismo. El pensamiento contemporáneo se ha movido entre esos y otros extremos relacionados. Incluso los intentos de algunos de liberarse de ese marco de pensamiento se han asimilado con demasiada frecuencia a esas oposiciones corrientes.

No obstante, existen muchos signos de que están cuestionándose los profundos supuestos, compromisos y metáforas que han dado forma a dichas oposiciones, y de los cuales obtienen su seductor poder pues, junto con la intranquilidad que provocan dichos extremos, hay una sensación cada vez mayor de que algo está mal con las formas en las cuales se postulan los problemas relevantes y las opciones, una sensación de que algo está sucediendo que está cambiando la estructura y los patrones categoriales dentro de los cuales actuamos y pensamos,

una sensación de que tenemos una necesidad urgente de ir más allá del objetivismo y el relativismo.

Mi propósito en este estudio es investigar ese complejo fenómeno, aclarar qué está sucediendo, indicar qué hay de malo con la matriz intelectual y cultural que ha dado forma a una parte tan importante de la vida moderna, mostrar por qué están descomponiéndose las oposiciones tradicionales, qué nuevas direcciones están emergiendo y cuál es la evidencia de la movida más allá del objetivismo y el relativismo y el sentido de dicha movida. Mi intención específica es examinar una cierta cantidad de debates y controversias que han surgido entre filósofos en los últimos tiempos. Si bien a primera vista los debates pueden parecer girar en torno a temas y énfasis muy diferentes, todos ellos, en esencia, tienen una única inquietud y un único foco: determinar la naturaleza y el alcance de la racionalidad humana.

Ahora está surgiendo una nueva conversación entre filósofos (una conversación acerca de la racionalidad humana) y, como resultado de dicho diálogo, estamos comenzando a adquirir una nueva comprensión de la racionalidad, con importantes ramificaciones tanto para la vida teórica como para la práctica. Toda verdadera "conversación" (que no debe confundirse con charla perezosa o balbuceo violento de voces enfrentadas) es un diálogo extendido y abierto que presupone un telón de fondo de acuerdos intersubjetivos y un sentido tácito de relevancia. Los participantes de la conversación pueden poner énfasis y hacer hincapié en diferentes cosas y, en una conversación viva, siempre existen la imprevisibilidad y la novedad. Los contornos de la conversación sobre la racionalidad humana, en especial en lo concerniente a la ciencia, la hermenéutica y la *praxis*, han cobrado en los últimos tiempos una nueva forma apasionante. No sólo quiero revelar los temas comunes de dicho diálogo (las suposiciones, los compromisos y las perspectivas en común), sino también hacerle justicia a las diferentes voces individuales y los diferentes énfasis que lo componen.

Desde una perspectiva manifiesta, muchos debates contemporáneos siguen estructurándose dentro de los extremos tradicionales. Todavía hay una convicción subyacente de que, en el análisis final, las únicas alternativas viables abiertas a nosotros son *o* alguna forma de objetivismo, fundacionalismo, fundamento supremo del conocimiento, la ciencia, la filosofía y el lenguaje *o* que de manera ineludible se nos conduce al

relativismo, el escepticismo, el historicismo y el nihilismo. Sea que nos enfoquemos en los orígenes de la filosofía analítica o en la fenomenología, hubo un período anterior de confianza y optimismo intelectuales, una convicción de que al final habíamos descubierto un sendero seguro para la filosofía, el "método" correcto para lograr un avance intelectual genuino, para convertir la filosofía en una disciplina que produzca conocimiento (*episteme*) en lugar de ser el infinito campo de batalla de opiniones (*doxai*) enfrentadas y cambiantes. En referencia a esto, las diferencias entre figuras centrales tales como Russell y Husserl son menos importantes que sus puntos en común. Ambos estuvieron convencidos en algún momento de haber descubierto el fundamento o la base "real" de la filosofía y de tener a mano los métodos y los procedimientos para avanzar con seriedad en la investigación filosófica. El hecho de que tales afirmaciones se hayan hecho una y otra vez en el pasado (y se hayan convertido en el tema persistente desde la época de Descartes) se tomó no como evidencia del carácter sospechoso del proyecto de fundamentar la filosofía sino como un signo del "escándalo" de la filosofía que exigía resolución. Pero conforme seguimos el desarrollo interno de la filosofía tanto angloamericana como continental del siglo XX, podemos detectar dudas cada vez mayores sobre el proyecto de fundamentación de la filosofía, el conocimiento y el lenguaje.

El paso de la confianza al escepticismo en referencia a los fundamentos, los métodos y los criterios racionales de evaluación no se ha limitado a la filosofía. La confusión y la incertidumbre de la filosofía exhiben y reflejan un fenómeno que es característico de nuestra vida intelectual y cultural. En todo el espectro de las ciencias humanas y sociales, hemos sido testigos de audaces intentos de asegurar los fundamentos y las elaboraciones de nuevos métodos que prometieran un conocimiento genuino, seguidos de un cuestionamiento que revela grietas y hendeduras en lo que se ha considerado algo sólido y seguro. Parece haber casi un apresuramiento por adoptar diferentes formas de relativismo. Sea que reflexionemos sobre la naturaleza de la ciencia o sobre sociedades extranjeras, sobre diferentes épocas históricas o sobre textos sagrados y literarios, escuchamos voces que nos dicen que no hay "hechos duros sobre el asunto" y que "casi cualquier cosa vale". Sea que nos concentremos en temas tan entrañables para la filosofía como la racionalidad, la verdad, el conocimiento, la realidad o las normas, pare-

cemos confrontarnos con paradigmas, teorías, esquemas conceptuales o formas de vida inconmensurables. Se nos ha dicho que es una ilusión y un engaño a nosotros mismos pensar que hay un marco general, un lenguaje descriptivo neutral, parámetros permanentes de racionalidad a los cuales podemos apelar para entender y hacer una evaluación crítica de las afirmaciones enfrentadas que se hicieron y que estamos limitados a nuestro contexto histórico y a nuestras propias prácticas sociales. El sueño y la esperanza de muchos filósofos (capturar el mundo *sub specie aeternitatis*) es, se nos dice, una ilusión engañadora que conduce al dogmatismo e incluso al terror.

El problema no sólo tiene una naturaleza intelectual, ni se restringe a disputas estrechas sobre el sentido y el alcance de la racionalidad. Están en cuestión algunas de las preguntas más desconcertantes sobre los seres humanos: qué somos, qué podemos saber, qué normas deberían restringirnos, cuáles son los fundamentos de la esperanza. El malestar penetra nuestras experiencias morales, sociales y políticas diarias. Las variedades populares de relativismo generalizadas en todos lados con frecuencia conducen al cinismo y a una sensación creciente de impotencia. La celebración reciente de doctrinas relativistas y el entusiasmo por la eterna jocosidad de la interpretación que no conoce límites ya han suscitado una fuerte reacción. Se ha sostenido que, a pesar de los muchos errores de quienes adoptaron de forma incondicional el concepto de representación, la teoría de la correspondencia de la verdad, la doctrina de que la función de la mente es reflejar la naturaleza, no podemos evitar la "intuición primordial" de que hay un mundo independiente de nuestras creencias y caprichos que se impone de cualquier modo a nosotros y limita cuanto podemos pensar, decir y hacer[1].

La confusión se agrava no sólo en virtud de la complejidad de los problemas implícitos y los sentidos cambiantes de conceptos clave tales como racionalidad, objetividad, realismo y normas, sino por las diferentes actitudes fundamentales de los filósofos para con las posiciones enfrentadas. Considérese, por ejemplo, el horror de Karl Popper ante lo que consideró el crecimiento desenfrenado del subjetivismo y el rela-

[1] Para ver una exposición crítica de la "reacción realista" o de lo que Richard Rorty llama la "reacción antipragmática", véase "El pragmatismo y la filosofía", la introducción de Rorty a sus *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

tivismo de la actualidad. Según Popper, no se trata de sólo una desviación epistemológica inocente, sino de un error que abre las compuertas al irracionalismo y al fanatismo[2]. Contrástese esa actitud con la de Paul Feyerabend, quien en un momento tuviera una posición intelectual bastante cercana a la de Popper pero ahora se volviera en su contra y en contra de la "pandilla" de racionalistas críticos. Feyerabend defiende con júbilo la "irracionalidad" frente al tipo de racionalidad que defienden los racionalistas críticos. Sostiene que si se aplican los parámetros de Popper y de sus seguidores, uno se ve forzado a llegar a la conclusión de que la ciencia en sí es una disciplina por completo irracional –y debería serlo. En su obra reciente, Feyerabend busca, de maneras más imaginativas y desenfrenadas que nunca, cuestionar y mofarse de la ciencia en sí y de la función que desempeña en nuestras vidas[3].

En el corazón de la apología del "conocimiento objetivo" de Popper se encuentra una inquietud práctico-moral que sustenta toda su obra y su retórica. Pero eso también sucede con Feyerabend. Esas inquietudes práctico-morales enfrentadas, que reflejan las diferentes maneras en las cuales Popper y Feyerabend evalúan qué está sucediendo en el mundo contemporáneo, son mucho más importantes que muchos de los problemas técnicos y profesionales que los separan. Popper se considera defensor público de la sociedad "abierta", una sociedad que se ve amenazada. Se opone a toda forma de dogmatismo, irracionalismo y fanatismo. Pero Feyerabend acusa a Popper y a quienes comparten sus doctrinas de estar atrapados en una ilusión peligrosa. Desde el punto de vista de Feyerabend, el pensamiento de Popper conduce en última instancia a un mayor cierre y un mayor estatismo, a una nueva forma enmascarada de dogmatismo que es enemiga de la libertad, la espontaneidad y la creatividad humanas. Feyerabend ridiculiza y busca socavar la "seriedad puritana" representada por Popper. La oposición entre Popper y Feyerabend, en especial en lo que he llamado sus orientaciones práctico-morales, es un ejemplo extremo del contraste típico producido en una variedad de contextos y ámbitos diferentes de discurso. (Compárense el estilo y el contenido del ataque de Feyerabend

[2] Véase Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 5.ª edición revisada (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966).

[3] Véase *Science in a Free Society* (Londres: NLB, 1978).

al "método" y la "racionalidad" con los retruécanos de Jacques Derrida sobre la "metafísica de la presencia".)

A pesar de ser críticos hacia Popper y considerar a Feyerabend un irresponsable, muchos filósofos profesionales comparten la convicción básica de Descartes, Kant, Husserl y los primeros positivistas lógicos y, de hecho, de los filósofos más modernos de que la filosofía por fin ha descubierto *ahora* su "objeto propio" y la manera correcta de resolver problemas filosóficos. Michael Dummett, uno de los filósofos británicos más reconocidos (algunos dirían *el* más reconocido) de nuestra época, afirmó hace poco:

> El objeto propio de la filosofía se estableció por fin recién con Frege: a saber, en primer lugar, que el objetivo de la filosofía es el análisis de la estructura del *pensamiento*; en segundo lugar, que debe hacerse una distinción clara entre el estudio del *pensamiento* y el estudio de los procesos psicológicos del *pensamiento*; y, por último, que el único método apropiado para analizar el pensamiento consiste en el análisis del *lenguaje*... La aceptación de estos tres principios es común a toda la escuela analítica... [pero], desde su muerte, nos ha llevado casi medio siglo entender con claridad qué implica la verdadera tarea de la filosofía conforme la concibiera él.
>
> Sé que es razonable manifestar escepticismo ante tales afirmaciones, dado que ya se las ha hecho muchas veces a lo largo de la historia de la filosofía. Precisamente dado el escándalo provocado por la larga persistencia de la falta de metodología sistemática de la filosofía, una preocupación constante de los filósofos ha sido remediar dicha falta y el haber tenido éxito en hacerlo ha sido una ilusión repetida. Husserl estaba convencido de poseer al fin la llave que abriera todas las puertas filosóficas; los discípulos de Kant le atribuyeron el logro de concebir la metodología filosófica correcta; Spinoza creyó haber estado haciendo por la filosofía lo que Euclides había hecho por la geometría; y, antes de él, Descartes supuso haber descubierto el único método filosófico apropiado. He mencionado sólo algunos de los muchos ejemplos de dicha ilusión; para cualquier persona ajena a la filosofía, por mucho la apuesta más segura sería sostener que estaba yo sufriendo una ilusión similar cuando hice la misma afirmación sobre Frege. Ante eso sólo puedo ofrecer la respuesta banal que cualquier profeta debe hacer ante cualquier escéptico: el tiempo lo dirá[4].

[4] Michael Dummet, "Can Analytical Philosophy Be Systematic, and Ought It To Be?", en su *Truth and Other Enigmas* (Londres: Gerald Duckworth, 1978), pág. 458.

Pero no son sólo las personas "ajenas" a la filosofía quienes son escépticas. Alguien tan perteneciente a ella como es Richard Rorty ha sostenido hace poco que el verdadero escándalo de la filosofía es que seguimos engañados y fascinados por la concepción misma de filosofía adoptada por Dummet. Seguimos suponiendo que hay algo como el "objeto propio" de la filosofía; que la filosofía identifica los problemas filosóficos que deben resolverse de una vez por todas; y que hay "una metodología sistemática" para hacerlo. Según Rorty, si de verdad queremos superar el escándalo provocado por la "falta de metodología sistemática de la filosofía", lo que necesitamos es una forma de terapia filosófica que nos libere de la ilusión y el engaño de que la filosofía es, o puede ser, la disciplina fundacional de la cultura. Necesitamos abandonar la idea misma de que es una forma de investigación que *sabe* algo sobre el conocimiento, el lenguaje y el pensamiento que nadie más sabe y admitir con sinceridad que, cuando mucho, es sólo otra voz de la conversación de la humanidad.

En oposición a las afirmaciones de Dummett sobre la importancia de Frege, Rorty interpreta nuestra situación contemporánea de una manera radicalmente diferente. Según Rorty, los tres filósofos más importantes del siglo XX son Dewey, Wittgenstein y Heidegger. Rorty hace tal afirmación dada la importancia de aquellos precisamente por habernos ayudado a superar la concepción misma de filosofía que Dummett y tantos filósofos profesionales aceptan.

> Cada uno de ellos trató, en sus primeros años, de encontrar una nueva manera de hacer filosofía "fundacional", una nueva manera de formular un contexto final para el pensamiento. Wittgenstein intentó construir una nueva teoría de la representación que no tuviera nada que ver con el mentalismo. Heidegger intentó construir un nuevo conjunto de categorías filosóficas que no tuviera nada que ver con la ciencia, la epistemología o la búsqueda cartesiana de certeza. Y Dewey intentó construir una versión naturalizada de la visión de la historia de Hegel. Cada uno de ellos llegó a considerar que sus esfuerzos anteriores habían sido engañosos para ellos mismos, un intento de conservar una cierta concepción de la filosofía después de haber descartado las nociones necesarias para desarrollar tal concepción (las nociones de conocimiento y mente del siglo XVII). Cada uno de ellos, en sus tardías obras, se liberó de la concepción kantiana de filosofía como disciplina fundacional y dedicó su tiempo a advertirnos sobre esas mismas tentaciones a las cuales ellos mismos habían sucumbido. Así, sus obras posteriores son terapéuticas

> más que constructivas, edificantes más que sistemáticas, diseñadas para que el lector cuestione sus propios motivos para hacer filosofía[5].

Si bien Dummett se compara con un profeta a quien los acontecimientos futuros reivindicarán, desde la perspectiva de Rorty se parece más a un archirreaccionario que está intentando con desesperación aferrarse a lo que se ha desacreditado y debería abandonarse. El contraste entre la perspectiva de Dummett y la de Rorty da cuenta no sólo de las consideraciones más divergentes y antitéticas del logro de la filosofía analítica moderna y reciente, sino de cómo la filosofía se comprende a sí misma.

El tipo de oposición que representa el contraste entre Popper y Feyerabend no pertenece a escuela filosófica alguna en particular o incluso a la filosofía misma; lo mismo puede decirse de la antítesis entre Dummett y Rorty. El énfasis repetido en dichas oposiciones y vaivén del péndulo del debate filosófico con relación a ellas sugieren que hay una diferencia y una interpretación más perspicaces de qué está sucediendo en la filosofía y, en un sentido más general, en todo el espectro de disciplinas culturales. Al igual que Rorty, pienso que estamos llegando al final (al agotamiento) de una tradición intelectual. (Rorty la llama la "tradición cartesiano-lockeano-kantiana".) Pero también considero que Rorty no ve lo que ahora está en proceso de emergencia[6]. Cuando pensemos y abordemos los debates filosóficos contemporáneos más importantes, descubriremos que las perspectivas que en un principio parecían fragmentarias, enfrentadas e incluso contradictorias en última instancia convergen y son consecuentes. No quiero hacer afirmaciones exageradas sobre algo que todavía está en proceso de desarrollo, a veces de maneras muy provisorias y dubitativas, pero pretendo mostrar que hay signos y pruebas suficientes para revelar la forma y el *telos* de esa nueva comprensión de nuestra situación humana.

Para establecer el contexto para esta investigación, es importante aclarar de manera preliminar a qué me refiero con "objetivismo" y "relativismo" y por qué considero que son la oposición cultural central de

[5] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princet n University Press, 1979), pág. 5-6.

[6] Véase mi estudio crítico de Rorty, "Philosophy in the Conversation of Mankind", *Review of Metaphysics* 33 (1980): 745-776.

nuestra época. Ambos términos se han utilizado con sentidos variados. Además, podría parecer que los contrastes naturales a investigar son los que se dan entre el "objetivismo" y el "subjetivismo" o entre el "relativismo" y el "absolutismo". Utilizaré los términos "objetivismo" y "relativismo" en un sentido extremadamente amplio que se aleja de algunos de los usos filosóficos frecuentes de dichas expresiones. Conforme avance, expondré mayores sutilezas y salvedades.

Objetivismo y relativismo

Cuando hablo de "objetivismo", me refiero a la convicción básica de que hay, o debe haber, alguna matriz o marco permanente y ahistórico al cual podamos en última instancia apelar a la hora de determinar la naturaleza de la racionalidad, el conocimiento, la verdad, la realidad, el bien o la justicia. Los objetivistas afirman que hay (o debe haber) tal matriz y que la principal tarea del filósofo es descubrir qué es y sustentar sus afirmaciones de haber descubierto tal matriz con las razones más firmes posibles. El objetivismo tiene una relación cercana con el fundacionalismo y la búsqueda de un punto arquimediano. Los objetivistas sostienen que, a menos que podamos fundar la filosofía, el conocimiento o el lenguaje en bases rigurosas, no podemos evitar el escepticismo radical.

Los relativistas no sólo niegan las afirmaciones positivas de los objetivistas, sino que van más allá. En su forma más radical, el relativismo es la convicción básica de que, cuando nos volcamos a examinar los conceptos que los filósofos han considerado los más fundamentales (sea el concepto de racionalidad, el de verdad, el de realidad, el de justicia, el de bien o las normas), nos vemos forzados a reconocer que, en el análisis final, todos esos conceptos deben entenderse como algo relativo a un esquema conceptual específico, un marco teórico, un paradigma, una forma de vida, una sociedad o una cultura. Dado que los relativistas creen que hay (o puede haber) una pluralidad irreductible de tales esquemas conceptuales, cuestionan la afirmación de que tales conceptos puedan tener una importancia sustantiva general. Para los relativistas, no hay marco general sustantivo o metalenguaje singular por el cual podamos adjudicar de manera racional o evaluar de forma unívoca las afirmaciones enfrentadas de paradigmas alternativos. Así, por ejemplo,

cuando pasamos a examinar algo tan fundamental como el problema de los criterios o los parámetros de racionalidad, los relativistas afirman que no podemos escapar jamás al dilema de hablar de "nuestros" parámetros de racionalidad y "los de ellos" –parámetros que pueden ser "radicalmente inconmensurables". Es una ilusión pensar que hay algo que pueda etiquetarse en rigor como "*los* parámetros de la racionalidad", parámetros que sean genuinamente universales y no estén sujetos a cambios históricos o temporales.

El *agón* entre los objetivistas y los relativistas ha estado entre nosotros desde los orígenes de la filosofía occidental, o al menos desde la época del ataque de Platón a los sofistas y al supuesto relativismo de Protágoras. Pero es recién en los últimos tiempos que los problemas complejos que presenta este debate han pasado a ser más obsesivos y se han trasladado a todas las áreas de la investigación y la vida humanas. A pesar de sus muchos giros, este antiguo debate ha mostrado una admirable continuidad. Cada vez que a un objetivista se le ocurrió lo que consideró un fundamento firme, una base ontológica, un esquema categórico fijo, alguien cuestionó sus afirmaciones y sostuvo que cuanto se supone fijo, eterno, supremo, necesario o indudable está abierto a dudas y cuestionamiento. Los relativistas acusan a los objetivistas de confundir lo que es cuando mucho estable dentro de un entorno histórico o cultural con lo eterno y permanente. Cuando los objetivistas afirman haber encontrado criterios claros y definidos o argumentos trascendentales infalibles para sustentar sus afirmaciones, los relativistas sostienen que un examen detenido revela que tales afirmaciones encierran algo fraudulento e ingenuo. Pero desde Platón, los objetivistas han sostenido que el relativismo, cuando se lo expresa con claridad, es incoherente en referencia a sí mismo y paradójico, pues, de manera implícita o explícita, los relativistas afirman que su posición es verdadera, y sin embargo también insisten en que, dado que la verdad es relativa, cuanto se considera verdadero también puede ser falso. Por ende, el relativismo mismo puede ser verdadero y falso. No es posible expresar con coherencia una defensa del relativismo sin socavarlo. Como sucede con tanta frecuencia en la filosofía, el argumento tiende a pasar de afirmaciones sustantivas acerca de cuáles son los fundamentos propios y cómo los conocemos a quién tiene la carga de la prueba. Los objetivistas afirman, como Dummett, que si bien podemos reconocer con sinceridad las fallas de

filósofos del pasado, eso no basta o es siquiera razón suficiente como para pensar que no podemos descubrir el "objeto propio" de la filosofía y una "metodología sistemática" para lograr un avance genuino. Dado que filósofos como Rorty y los pensadores edificantes a los cuales admira ven la trampa de intentar *probar* que los objetivistas están fundamentalmente equivocados, emplean una forma de comunicación indirecta y terapia filosófica cuyo objetivo es reducir la opresión del objetivismo, una terapia que busca liberarnos de la obsesión con el objetivismo y el fundacionalismo.

Debería quedar en claro que voy a utilizar el término "objetivismo" de una forma mucho más inclusiva que en algunos de sus usos comunes. El término "objetivismo" ser ha utilizado con frecuencia para designar el realismo metafísico –la afirmación de que hay un mundo de realidad objetiva con existencia independiente de nosotros y con una naturaleza o esencia determinadas que podemos conocer. En los tiempos modernos, el objetivismo ha tenido un vínculo directo con la aceptación de una distinción metafísica o epistemológica básica entre el sujeto y el objeto. Lo que está "ahí afuera" (objetivo) se supone independiente de nosotros (sujetos) y el conocimiento se logra cuando un sujeto refleja o representa de manera correcta la realidad objetiva. Esa forma dominante del objetivismo es sólo una variedad de la especie. Podemos leer a Kant y la tradición de la filosofía trascendental por él iniciada como un cuestionamiento de la posibilidad misma de dar sentido a la objetividad del conocimiento mediante una apelación al realismo metafísico, una apelación a un mundo o cosa-en-sí por completo independientes de la manera en la cual condicionamos y constituimos la experiencia. Pero desde mi perspectiva, Kant no es menos objetivista y fundacionalista que los empiristas y los racionalistas a los cuales estaba criticando. Kant no cuestiona la necesidad de una matriz permanente histórica o un esquema categórico para fundar el conocimiento; insiste en ellos con más rigor que muchos de sus predecesores. Sostiene que su investigación crítica revela y al mismo tiempo justifica las condiciones universales y necesarias de posibilidad de la experiencia y del conocimiento. Kant identifica el giro trascendental con el "modo propio" de la filosofía. Cuestionar la posibilidad y el éxito de tal proyecto crítico sería cuestionar la filosofía misma. Quienes comparten dicho compromiso (quienes piensan que sólo mediante el giro trascendental y la afirmación

de que hay una estructura universal y necesaria *a priori* del conocimiento humano) comparten el sesgo objetivista.

Por ende, incluso Husserl, quien al mismo tiempo es un perspicaz crítico de la concepción kantiana de la filosofía trascendental y sostiene que Kant no investigó con suficiente radicalidad las cuestiones por él mismo planteadas, es un objetivista. Husserl consideró haber estado abocado al *telos* de la filosofía trascendental de una manera más minuciosa que cualquier filósofo anterior a él y haber estado luchando contra todas las formas de objetivismo de la filosofía moderna. Nos dice que:

> [...] lo que caracteriza al objetivismo es que se mueve sobre un fundamento del mundo dado con antelación, dado por sentado mediante la experiencia, busca la "verdad objetiva" de este mundo, busca lo que, en este mundo, es incondicionalmente válido para todo ser racional, lo que es en sí. El objeto de la *episteme*, la *ratio* o la filosofía es llevar a cabo dicha tarea en un plano universal. Mediante ellos, se llega a lo que en última instancia es; más allá de eso, ninguna otra pregunta tendría un sentido racional[7].

Contrasta el objetivismo con el transcendentalismo, el cual sostiene que el "sentido óntico [*Seinssinn*] del mundo de la vida dado con antelación es una *estructura subjetiva* [*Gebilde*], es el logro de la vida precientífica, de la experiencia"[8]. No debe confundirse el trascendentalismo con la apelación a la "subjetividad psicológica" de los seres humanos, pues "el trascendentalismo maduro se opone al idealismo psicológico" y sostiene "haber iniciado un tipo por completo nuevo de procedimiento científico, el trascendental"[9]. Husserl marca el contraste entre el objetivismo y el trascendentalismo de la manera más manifiesta posible para preparar el terreno para su propia investigación y la defensa de la fenomenología trascendental. El destino de la filosofía, y de hecho el destino de la cultura europea, está atado, dice, al destino de la fenomenología trascendental. Según Husserl, los problemas más importantes de la filosofía y la cultura modernas están implícitos en la batalla entre el objetivismo y el tipo de trascendentalismo que él defiende.

[7] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trad. David Carr (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1970), pág. 68-69.

[8] Ibid., pág. 69.

[9] Ibid.

> Toda la historia de la filosofía desde la aparición de la "epistemología" y los intentos serios de lograr una filosofía trascendental es una historia de tremendas tensiones entre la filosofía objetivista y la trascendental. Es una historia de constantes intentos de mantener el objetivismo y desarrollarlo hasta darle una nueva forma y, del otro lado, de intentos del trascendentalismo de superar las dificultades que supone la idea de la subjetividad trascendental y el método por ella requerido[10].

Pero Husserl no resalta las similitudes dialécticas entre el objetivismo que él ataca y el trascendentalismo que defiende. *Au fond*, ambos comparten la aspiración de descubrir el fundamento real y permanente de la filosofía y el conocimiento, un fundamento que supere las vicisitudes históricas, escape del "relativismo antropologista" y satisfaga el anhelo de restricciones supremas. Cuando utilizo el término "objetivismo" para caracterizar tanto lo que Husserl llama "objetivismo" como lo que llama "trascendentalismo", lo que quiero enfatizar es esta suposición común sobre el objetivo del pensamiento filosófico[11].

Debería quedar en claro por la manera en la cual uso el término "relativismo" que debe distinguírselo con minuciosidad del "subjetivismo". Los relativistas no necesitan ser subjetivistas y los subjetivistas no son necesariamente relativistas. Husserl es subjetivista, al menos en

[10] Ibid., pág. 70.

[11] Considerando el fuerte contraste que establece Husserl entre el objetivismo y el trascendentalismo, puede ser simplista y perverso clasificar a ambas de las tesis como objetivismo. Es común que los filósofos que han dado el giro trascendental consideren el objetivismo el enemigo que debe derrotarse, pero el principal problema aquí no es un mero problema verbal; es sustantivo. El trascendentalismo, conforme lo describe Husserl, supuestamente representa la "transformación más radical" y la realización de "todo el movimiento de la historia de la filosofía en el período moderno". El trascendentalismo promete "certeza apodíctica", un "comienzo" genuino, una nueva fundación y un punto arquimídeo para la filosofía. Promete un escape final de todas las formas de historicismo y "relativismo antropológico". En pocas palabras, el trascendentalismo apunta a lograr para la filosofía lo que las variedades de objetivismo siempre han alegado lograr. Se supone que la fenomenología trascendental es la "forma final" de filosofía misma.

Heidegger, Derrida, Adorno y Kolakowski (con diferentes motivaciones filosóficas) han hecho un minucioso estudio y han expuesto esta autocomprensión que la fenomenología trascendental hace de su propio carácter y el *telos*. Todos han contribuido a su deconstrucción. Se puede interpretar que exponen el sesgo objetivista que se encuentra en el núcleo mismo del trascendentalismo. Véase en especial Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, trad. David B. Allison (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1973); Leszek Kolakowski, *Husserl and the Search for Certitude* (New Haven: Yale University Press, 1975); y Theodor W. Adorno, *Against Epistemology*, trad. Willis Doming (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1983).

la medida en que afirma que hay estructuras *a priori* de subjetividad trascendental que pueden conocerse de manera apodíctica, estructuras de subjetividad trascendental que fundamentan tanto nuestro conocimiento objetivo científico como el *Lebenswelt* dado con antelación de la experiencia diaria. No obstante, no hay nada relativista en la concepción husserliana de la fenomenología trascendental. Su propósito es ser una respuesta definitiva a todas las formas de relativismo, escepticismo e historicismo. Incluso cuando pensemos el subjetivismo en su sentido más común y mundano (haciendo uso del término para llamar la atención a cuanto sea una "mera" cuestión de opinión personal, gusto o parcialidad y, por ende, idiosincrático), los relativistas no son necesariamente subjetivistas. Según he caracterizado a los relativistas, su afirmación esencial es que no puede apelarse a nada que esté por encima de un esquema conceptual, un juego del lenguaje, un conjunto de prácticas sociales o una época histórica. Hay una pluralidad irreductible de esquemas, paradigmas y prácticas semejantes; no hay marco general sustantivo en el cual esquemas alternativos y de una diferencia radical sean conmensurables ni parámetros universales que de alguna manera estén por afuera de dichas alternativas enfrentadas y por encima de ellas. Pero los relativistas no afirman necesariamente que haya algo subjetivo acerca de dichos esquemas, paradigmas y prácticas.

Dada esta caracterización del objetivismo y el relativismo, puedo comenzar a explicar por qué estoy concentrándome en esta oposición en lugar de concentrarme en la oposición entre el relativismo y el absolutismo, o entre el objetivismo y el subjetivismo. Si bien la filosofía sigue acechada por la búsqueda de certeza y la búsqueda de restricciones absolutas, hay un sentido en el cual el "absolutismo", por utilizar la frase de William James, ya no es una opción "viva". El talante dominante de nuestra época es falibilístico. Si nos concentramos en la historia de nuestra comprensión de la ciencia durante los últimos cien años, desde Peirce hasta Popper, o en el desarrollo de la epistemología durante dicho período, descubrimos que los pensadores que están en desacuerdo con casi todo lo demás acuerdan que no hay afirmaciones de conocimiento no trivial que sean inmunes a críticas. Incluso un filósofo como Husserl, que alega haber descubierto una ciencia por completo nueva y cree poder lograr el conocimiento apodíctico de la estructura de la subjetividad trascendental pone énfasis en las maneras en las cuales la

fenomenología trascendental es abierta, dinámica, cooperativa y falible. El absolutismo no es, por ende, una opción viva.

Pero tampoco lo es el subjetivismo. El tipo de subjetivismo trascendental que proyecta Husserl ha sufrido amplias y devastadoras críticas. Por más grande que sea la deuda de Heidegger con Husserl, podemos interpretar el viaje filosófico de Heidegger como una postulación de las preguntas más profundas sobre la idea misma de la fenomenología trascendental[12]. Heidegger también explora las raíces de las diferentes formas de subjetivismo que se han extendido por el pensamiento moderno. Cuestiona todo el modo de pensar en virtud del cual consideramos que lo "subjetivo" y lo "objetivo" significan una distinción epistemológica o metafísica básica. A pesar de algunos intentos de retaguardia de defender el tipo de fenomenología trascendental que Husserl elaborara, todo el programa está sumido en el caos. Incluso quienes consideran que trabajan dentro de la tradición fenomenológica sienten un escepticismo generalizado sobre la posibilidad de la fenomenología trascendental. Cuando pasamos de esta controversia interna dentro de la filosofía continental a nociones más comunes y silvestres de subjetividad, queda claro que la mayoría de las defensas posibles del relativismo no tienen nada que ver con el subjetivismo. Así que, si bien ni el absolutismo ni el subjetivismo son ya una opción viva para nosotros, la elección entre una forma sofisticada de objetivismo falibilístico y una concepción no subjetiva de relativismo parece estar viva (y ser de hecho crucial).

Muchos pensadores quieren distinguir entre el relativismo cognitivo y el moral. Están convencidos de que, si bien podemos postular argumentos fuertes a favor del relativismo moral, o al menos no podemos desacreditarlo por completo, el relativismo cognitivo es indefendible. Se ha considerado que la opción más atractiva y defendible es una combinación del objetivismo cognitivo y el relativismo moral[13]. Pero en los últimos tiempos, incluso eso ha cambiado y se han postulado argumentos para demostrar que nada, ni siquiera las "ciencias duras", escapa a las garras de los argumentos relativistas. El relativismo, una corriente

[12] Véanse los diferentes ensayos sobre el movimiento fenomenológico en la segunda parte de Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trad. y ed. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976). Véanse también las referencias en n. 11.

[13] Véase Steven Lukes, "Relativism: Cognitive and Moral", en su *Essays in Social Theory* (Nueva York: Columbia University Press, 1977), págs. 154-174.

de la filosofía de los últimos doscientos años que comenzó como un goteo, se ha expandido en los últimos tiempos hasta convertirse en un torrente descomunal.

Si bien Kant no sentía preocupación explícita por los relativistas en pugna, vio que ya había tendencias en la tradición empirista que, si se desarrollaban sin descanso, pasarían a cuestionar la objetividad del conocimiento, las bases de la moralidad y, de hecho, la disciplina misma de la filosofía en sí. La "Revolución copernicana" de la filosofía (el giro trascendental de Kant) tenía la intención de mostrar cómo podemos explicar y justificar la *objetividad* del conocimiento. En su *Crítica de la razón práctica* y sus *Fundamentos de la metafísica de la moral*, Kant buscó explicar y establecer el fundamento *objetivo* de la moralidad.

Las *Críticas* de Kant no son investigaciones independientes, sino etapas de una única investigación crítica integral. Mientras no logremos hacer una distinción rigurosa entre el Es y el categórico Debería, mientras no logremos darnos cuenta de que todos los intentos de fundamentar la moralidad en la experiencia no pueden tener éxito, estamos condenados a la heteronomía (y, podría agregarse, al relativismo moral). Uno de los principales objetivos de la filosofía de Kant era demostrar de una vez por todas que hay una ley moral básica, universal y objetiva para todos los seres racionales. En el trasfondo de la investigación de Kant sobre la moral hay un drástico "o bien/ o bien". *O bien* hay una ley moral universal y objetiva, *o bien* el concepto de moralidad es infundado y vacuo.

Pero una vez que se empuja al extremo el concepto de una aguda distinción entre el Es y el categórico Debería, es como si Kant plantara las semillas para socavar su propio proyecto. La intención de Kant al insistir con una distinción rigurosa entre lo que es y lo que debería ser, y aclararla, era mostrarnos lo que consideraba la única manera posible de fundamentar la ley moral misma. Pero casi de inmediato los filósofos comenzaron a cuestionar, investigar e incluso ridiculizar el "debería ser" de esa gran división. Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer, los existencialistas contemporáneos como Sartre y los positivistas lógicos (con diferentes énfasis y motivaciones filosóficas) han cuestionado el imperativo categórico de Kant. Todos están de acuerdo en que hay algo que básicamente está mal en la afirmación de la existencia de una ley moral objetiva que pueda fundarse mediante una apelación a la razón

práctica pura. El fantasma que asecha esta crítica multifacética de Kant es el relativismo moral[14].

Pero no son sólo los argumentos, las críticas y los fracasos de los filósofos los que nos han conducido a una variedad de tipos de relativismo moral. Con el crecimiento de las ciencias sociales, y en especial de la antropología cultural y social, muchos han interpretado las pruebas conseguidas a partir del estudio de diferentes sociedades y culturas como una nueva evidencia del relativismo cultural y moral.

En las disciplinas sociales, Max Weber ilustra de manera conmovedora la desesperación sobre el fundamento de las normas morales supremas. Weber también insistió con una brecha suprema e insalvable entre lo que Es y lo que Debería ser, entre lo que la ciencia puede enseñarnos sobre el mundo y nuestras normas morales supremas. En este aspecto fue seguidor de Kant, si bien su interpretación de lo que Es y lo que Debería ser difiere de la de este último. Pero si bien Weber sostenía que hay muchas maneras sutiles en las cuales nuestro conocimiento científico de lo que es puede influir nuestras normas morales básicas, pensaba que ni la ciencia ni disciplina *racional* alguna podrían disminuir la carga de responsabilidad y la decisión que debemos asumir a la hora de elegir a los "dioses" o a los "demonios" a los que seguimos. Weber fue al mismo tiempo un apasionado moralista y un defensor de la ciencia como vocación, a quien desesperó la posibilidad (y, de hecho, la inteligibilidad) de descubrir un fundamento racional para las normas morales superiores[15].

Si bien muchos de los pensadores que han criticado a Kant se consideran sin lugar a dudas relativistas morales y podrían haberse sentido horrorizados de que pudiera llegarse a esta conclusión a partir de sus críticas, cierta forma de relativismo parece ser una consecuencia inevi-

[14] Véase el provocativo análisis de Alasdair MacIntyre en *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981). MacIntyre sostiene no sólo que "el proyecto de justificación de la moralidad de la Ilustración" ha fracasado, sino que "*tenía que fracasar*". Busca explicar por qué "en una gran medida, las personas ahora piensan, hablan y actúan *como si* el emotivismo [o el relativismo] fuera verdad sin importar cuál pueda ser su punto de vista teórico declarado" (pág. 21).

[15] Véase la exposición de Max Weber en mi *Restructuring of Social and Political Theory* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1976), págs. 45-51.

table de las líneas de investigación a las cuales se dedicaron[16]. Nietzsche mismo consideró tal relativismo una forma de nihilismo, la enfermedad reinante que estaba desparramándose por la cultura occidental y a la cual exploró con tanta agudeza. No obstante, es una cuestión profundamente problemática y desconcertante saber si Nietzsche nos muestra una salida, algún camino para escapar al nihilismo tan característico de la modernidad.

Hasta hace poco tiempo, esta lucha sobre la condición y la naturaleza de la moralidad se había desarrollado con la convicción de fondo de que, cuando menos en la ciencia (y en especial en las ciencias naturales), tenemos parámetros claros y rigurosos de objetividad, verdad, racionalidad, progreso y aumento del conocimiento (si bien también podemos encontrar un cuestionamiento de dicho dogma en Nietzsche). Pero en nuestra propia época se han postulado serias dudas sobre el sentido y la justificación de dichas afirmaciones. Si Thomas Kuhn es relativista, y en qué sentido lo sea, es una cuestión complicada que exploraré en la parte II, pero es innegable que muchos pensadores, en especial filósofos, lo han considerado a él, y a otros que han desarrollado posiciones similares, relativistas. Se ha interpretado que las afirmaciones de Kuhn sobre la inconmensurabilidad de los paradigmas encontrados y sobre el "razonamiento circular" implícito en el apoyo de dichos paradigmas conducen directo al relativismo, al subjetivismo y al irracionalismo. Si bien Kuhn ha negado de manera sistemática que eso fuera lo que él afirmaba o estuviera supuesto en sus dichos, Feyerabend no duda en defender el "relativismo protagoreano" cuando sostiene que dicho relativismo es "*razonable* porque presta atención al pluralismo de las tradiciones y los valores", un pluralismo que incluye la Razón como tan sólo una de las muchas tradiciones diferentes, con "tanto [o tan poco] derecho a reclamar el centro de la escena como cualquier otra tradición"[17]. En la parte II, examinaremos con detenimiento la obra de Kuhn y la de Feyerabend, y las interpretaciones de sus trabajos, para ver cómo las

[16] Para un análisis convincente aunque controversial del nihilismo implícito en Weber y la concepción moderna de la ciencia social, véase Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), cap. 2.

[17] *Science in a Free Society*, págs. 8-28.

controversias relacionadas con el relativismo, enfocadas en un principio en problemas morales, sociales y políticos, se han introducido en nuestra interpretación misma del "núcleo duro" del conocimiento científico.

Pero ¿cómo hemos de explicar las enmarañadas controversias que se han desarrollado entre objetivistas y relativistas? ¿Por qué es que hoy en día parecen aparecer casi en todos lados variaciones de dicha oposición? ¿Por qué los relativistas no se convencen cuando los objetivistas argumentan, como casi siempre ocurre, que el relativismo es contradictorio, autoderrotante y es incoherente?[18] ¿Por qué los objetivistas han permanecido inmutables cuando una y otra vez se muestra que no han podido demostrar las bases objetivas de la filosofía, el conocimiento o el lenguaje y que la historia de los intentos de revelar tales bases debe juzgarse hasta ahora como una historia de fracasos?

Podríamos intentar responder a estas preguntas de una gran variedad de formas. Quizá, a pesar de que muchos filósofos se interpreten defen-

[18] Véase el siguiente pasaje de Gadamer:

> Por más claro que se demuestren las contradicciones internas de toda perspectiva relativista, es como dijo Heidegger: hay algo de todos esos argumentos triunfales que sugiere que intentan derribar uno. Por más convincentes que parezcan, siguen pasando por alto lo principal: cuando se hace uso de ellos, queda demostrado que se tiene razón y sin embargo no expresan ninguna perspectiva superior de valor alguno. El que la tesis del escepticismo y el relativismo se autorrefuta en la medida en que afirma ser verdad es un argumento irrefutable, pero ¿qué logra? El reflexivo argumento que demuestra aquí tener éxito se vuelve contra quien lo usa en cuanto a que hace sospechosa la veracidad de toda reflexión. No es la realidad del escepticismo ni de la verdad lo que disuelve el relativismo, sino la pretensión de verdad de todo argumento formal afectado. (*TM*, págs. 308-309; *WM*, pág. 327).

Los recientes traductores al inglés de Gadamer le han hecho justicia, pero la traducción de *Wahrheit und Methode* de Garrett Barden y John Cumming (Nueva York: Seabury Press, 1975) es muy poco satisfactoria. No sólo hay muchos errores de traducción, sino que ciertas distinciones sistemáticas como la que hace entre *Erlebnis* y *Erfahrung* quedan por completo desdibujadas en el inglés. A partir de la traducción al inglés, es imposible darse cuenta de que el concepto de *die Sache* es central para Gadamer. Peor aún, mientras el estilo de Gadamer en alemán es sutil y elegante, algunos pasajes de la traducción al inglés son ininteligibles. En mis citas de la traducción al inglés, inserté en ocasiones la expresión alemana original en los pasajes en los cuales el texto en inglés es en especial engañoso y he hecho referencia a la edición alemana en todos los pasajes citados de la traducción. Se recomienda en especial a quienes lean alemán consultar el texto en alemán por cuestiones de precisión y para ver los sutiles matices de la prosa germánica de Gadamer. A las referencias a la traducción al inglés, *Truth and Method* (en adelante citado como *TM*) se adjuntan las referencias en alemán a *Wahrheit und Methode*, 4ta edición (Tubinga: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1975), en adelante citado como *WM*.

sores del argumento racional, las posiciones que asumen están influidas más por prácticas sociales, metáforas, cuestiones de temperamento y otros factores no racionales que los argumentos en los cuales hacen tanto énfasis. Quizá, a pesar de las grandes afirmaciones de ideas claras y definidas, las pruebas trascendentales, las necesidades conceptuales, la filosofía nunca haya sido ni nunca sea más que un campo de batalla cambiante de opiniones encontradas. Pero incluso si dudáramos de qué puede o no puede lograrse con la argumentación filosófica, eso no nos ayuda a entender por qué las controversias entre objetivistas y relativistas han pasado a ser tan generalizadas y dominantes hoy en día y por qué se manifiesta tanta energía apasionada y polémica en dichos debates o por qué se siente que la elección es tan "forzada" y "crucial".

La ansiedad cartesiana

Para comenzar a responder estas preguntas podemos concentrarnos en lo que llamo la "ansiedad cartesiana". No pretendo sugerir que dicha ansiedad comience con Descartes o incluso que los pensadores posteriores a Descartes la hayan aceptado en la manera en la cual se la encuentra en su obra. Hablar de la ansiedad cartesiana es hablar de un constructo, pero ese constructo es útil para comprender los problemas primarios.

Las *Meditaciones* de Descartes son el *locus classicus* de la filosofía moderna para la metáfora del "fundamento" y para la convicción de que la investigación del filósofo es la búsqueda de un punto arquimídeo sobre el cual apoyar nuestro conocimiento. El inicio de la primera *Meditación* introduce la metáfora.

> Hace ya varios años que me di cuenta de cuántas eran las falsas creencias de mi primera juventud que consideraba verdaderas y cuán dudoso era todo lo construido desde entonces sobre esas bases y, desde aquella época, me convencí de que debo emprender de una vez por todas con seriedad la tarea de deshacerme de todas las opiniones que había aceptado con anterioridad y comenzar a construir desde la nada el fundamento, si es que deseo establecer una estructura firme y permanente en las ciencias[19].

[19] *Meditations*, vol. 1 de Philosophical Works of Descartes, trad. Elizabeth S. Haldane y G. R. T. Ross (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1969), pág. 144.

Y en la segunda *Meditación*, Descartes nos dice:

> Arquímides, para poder sacar el globo terrestre de su lugar y transportarlo a otro, exigía sólo que un punto fuera fijo e inmutable; de la misma manera tendré derecho a sentir gran expectativa si estoy lo suficientemente satisfecho de descubrir sólo una cosa que sea cierta e indudable[20].

Sabemos que Descartes afirmaba haber descubierto algo que podría servir como fundamento sobre el cual pudiéramos construir una "estructura firme y permanente en las ciencias". Queda menos claro cuál es el punto arquimídeo de la filosofía de Descartes –el *cogito* o Dios mismo.

Las *Meditaciones* se han leído como el gran tratado racionalista de los tiempos modernos. Sus implicaciones en potencia radicales han inspirado a muchos dada la exigencia de Descartes de no confiar en opiniones infundadas, prejuicios, la tradición o una autoridad exterior, sino sólo en la autoridad de la razón misma. Pocos filósofos desde Descartes han aceptado sus afirmaciones sustantivas, pero queda poco lugar para dudar de que los problemas, las metáforas y las preguntas que nos legó hayan estado en el centro mismo de la filosofía desde él: los problemas sobre los fundamentos del conocimiento y de las ciencias, el dualismo mente-cuerpo, nuestro conocimiento del mundo "exterior", cómo la mente "representa" ese mundo, la naturaleza de la conciencia, el pensamiento y la voluntad, si la realidad física ha de entenderse como un gran mecanismo y cómo eso es compatible con la libertad humana. Los filósofos se han preocupado ante todo por el carácter preciso y la contundencia de los *argumentos* de Descartes.

Pero otro tema dominante en las *Meditaciones*, que no obstante los filósofos profesionales tratan de manera directa en raras ocasiones, tiene una mayor relevancia para aclarar aquello a lo que me refiero con ansiedad cartesiana. Las *Meditaciones* retratan una travesía del alma, una reflexión meditativa sobre la finitud humana mediante la cual vamos profundizando nuestra comprensión de qué significa en realidad ser criaturas limitadas y finitas por completo dependientes de un Dios todopoderoso, benéfico, perfecto e infinito. Si practicamos estos ejercicios espirituales con empeño, como nos recomienda Descartes hacerlo, si seguimos las etapas precarias de esa travesía sin perder el rumbo,

[20] Ibid., pág. 149.

entonces descubrimos que se trata de una travesía al mismo tiempo aterradora y liberadora, que culmina en la calma reafirmación de ser por completo falibles y estar sujetos a todo tipo de contingencia, pero podemos encontrar seguridad en el autoconocimiento profundizado de ser criaturas de un Dios benéfico que nos ha creado a su imagen. El carácter aterrador del trayecto se refleja en las alusiones a la locura, la oscuridad y el espanto de despertar del mundo engañoso de ensueños, el temor de haber "caído de repente en aguas muy profundas" donde "no puedo asegurarme de afirmar mi pie en el fondo ni de poder nadar y apoyarme sobre la superficie"[21] y la ansiedad de imaginar que puedo no ser más que un juguete de un demonio malvado y todopoderoso. Pero cuanto más investigo mi finitud y me doy cuenta de cuán completamente dependiente soy de un Dios benéfico, pues él me sostiene en cada momento de mi existencia, más puedo liberarme de ese espanto, ese temor y esa ansiedad. Es un trayecto espiritual que culmina en la seguridad de poder y deber:

> [...] hacer a un lado todas las dudas de esos días pasados por ser hiperbólicas y ridículas... Pues, dado que Dios no es de manera alguna un embustero, se sigue que en eso no se me engaña pero, puesto que la urgencia de la acción suele forzarnos a decidirnos antes de poder examinar los temas con detenimiento, debemos confesar que la vida del hombre con mucha frecuencia está sujeta al error con respecto a los objetos individuales y, al final, debemos reconocer el carácter poco firme de nuestra naturaleza[22].

Leer las meditaciones como una travesía del alma nos ayuda a darnos cuenta de que la búsqueda de Descartes de un fundamento o un punto arquimídeo es más que un artilugio para resolver problemas metafísicos y epistemológicos. Es la búsqueda de algún punto fijo, algu-

[21] Ibid.

[22] Ibid., pág. 198-199. Cuando se leen las *Meditaciones* como travesía espiritual, debe también tomarse en consideración el famoso sueño de Descartes. Véase la interpretación que hace de dicho sueño Richard Kennington, "Descartes' 'Olympica'", *Social Research* 28 (1961): 171-204.

Véase una esclarecedora disputa sobre el sentido y la función de la locura en las *Meditaciones* en Michel Foucault, *Madness and Civilization*, trad. Richard Howard (Nueva York: Pantheon, 1965) y Jacques Derrida, "Cogito and the *History of Madness*" en su *Writing and Difference*, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), págs. 31-63.

na roca estable sobre la cual poder afirmar nuestras vidas frente a las vicisitudes que en todos momento nos amenazan[23]. El fantasma que flota en el trasfondo de esa travesía no es sólo el escepticismo epistemológico radical, sino el espanto de la locura y el caos donde nada está fijo, donde no podemos ni tocar fondo ni apoyarnos sobre la superficie. Con una claridad escalofriante Descartes nos conduce, con necesidad evidente e ineludible, a un "o bien/ o bien" grandioso y seductor. *O bien* hay algún sustento para nuestro ser, un fundamento fijo para nuestro conocimiento, *o bien* no podemos escapar a las fuerzas de la oscuridad que nos envuelven en la locura, el caos intelectual y moral. Incluso los comentaristas para los cuales las *Meditaciones* revelan un mensaje oculto radicalmente opuesto a cuanto el libro parece decir en la superficie no quitan importancia a ese "o bien/ o bien"[24].

A pesar de los intentos casi ritualistas de los filósofos posteriores de derrocar y asesinar a Descartes como figura fundadora de la filosofía moderna, y a pesar de los muchos intentos de desacreditar la metáfora del fundamento que tanto afecta a la filosofía moderna, esa ansiedad cartesiana subyacente sigue acechándonos y flotando en el trasfondo de las controversias entre objetivistas y relativistas. Se refleja y extiende en las metáforas homólogas a las de Descartes con las cuales Kant comienza su *Crítica de la razón pura*, cuando, en las oraciones iniciales, habla de que la *razón* se precipita a la "oscuridad y en contradicciones" o, de nuevo, cuando se detiene a reflexionar sobre su analítica trascendental del entendimiento puro antes de embarcarse en su crítica de la ilusión dialéctica.

> Ahora ya hemos explorado no sólo el territorio del entendimiento puro e investigado con detenimiento cada una de sus partes, sino que hemos medido su longitud y hemos asignado a cada uno de sus componentes su lugar adecuado. Ese ámbito es una isla, encerrada por la naturaleza misma dentro de límites inalterables. Es la tierra de la verdad (¡que nombre encantador!) rodeada de un océano vasto y turbulento, hogar natal de la ilusión, donde muchos bancos de niebla y muchos iceberg que se derriten con rapidez dan la apariencia engañosa de costas más

[23] Véase un análisis de las metáforas de Descartes en Nathan Edelman, "The Mixed Metaphor in Descartes", en su *Eye of the Beholder* (Baltimore: John Hopkins Press, 1974), págs. 107-120.

[24] Véase Hiram Caton, *The Origin of Subjectivity* (New Haven: Yale University Press, 1973).

> lejanas, engañan al marinero de nuevo con esperanzas vacías y lo ocupan en empresas que nunca puede abandonar y, sin embargo, no puede completar[35].

Sería un error pensar que la ansiedad cartesiana es primordialmente religiosa, metafísica, epistemológica o moral. Esas son sólo varias de las muchas formas que puede asumir. En el lenguaje heideggeriano, es "ontológica" más que "óntica", pues parece encontrarse en el centro mismo de nuestro ser en el mundo. Nuestros "términos divinos" pueden variar y ser muy diferentes a los de Descartes. Podemos incluso liberarnos de la búsqueda de certeza y falta de incertidumbre, pero en el corazón de la visión del objetivista, y lo que tiene sentido de su pasión, está la convicción de que hay o debe haber algunas limitaciones permanentes y fijas a las cuales podamos apelar y que sean seguras y estables. En su nivel más profundo, el mensaje del relativista es que no hay limitaciones básicas tales excepto las que inventamos o aceptamos en un momento dado (y por un tiempo). Los relativistas sospechan de sus oponentes porque, sostienen, todas las especies de objetivismo se convierten, de manera casi inevitable, en formas vulgares y sofisticadas de etnocentrismo en el cual se da falsa legitimidad a alguna comprensión privilegiada de la racionalidad cuando se afirma que tiene una universalidad injustificada. La principal razón por la cual el *agón* entre los objetivistas y los relativistas pasó a ser tan fuerte hoy en día es el temor cada vez mayor a que pueda no haber nada (ni Dios, ni razón, ni filosofía, ni ciencia, ni poesía) que responda o satisfaga nuestro anhelo de limitaciones supremas, una roca estable y confiable sobre la cual podamos afirmar nuestro pensamiento y nuestra acción.

Hasta ahora, he hecho una caracterización preliminar de a qué me refiero cuando hablo de objetivismo y relativismo; he explicado por qué dicha dicotomía es útil para dar sentido a muchos de los conflictos filosóficos que han surgido en los últimos tiempos; y he resaltado qué considero la ansiedad básica subyacente a esos conflictos, pero es importante resaltar que mi inquietud principal no es ponerme de un lado o del otro de este gran "o bien/ o bien" mediante la evaluación de las virtudes y los defectos de las variedades de objetivismo y de rela-

[35] Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith (Londres: Macmillan, 1929), pág. 257.

tivismo. Por el contrario, considero que dicha dicotomía es engañosa y distorsionadora. Es en sí misma parasitaria de una aceptación de la persuasión cartesiana que debe cuestionarse, exponerse y superarse. Debemos *exorcizar* la ansiedad cartesiana y liberarnos de su seductor atractivo. La disyuntiva exclusiva entre objetivismo y relativismo pasa a ser inteligible sólo si aceptamos de manera implícita alguna versión de cartesianismo. Pero si cuestionamos, exponemos y exorcizamos el cartesianismo, entonces la oposición misma entre objetivismo y relativismo pierde su plausibilidad. Durante la presente investigación se explicarán tanto el sentido de estas afirmaciones categóricas como las razones que las sustentan. Pero ¿qué quiere decir exorcizar la ansiedad cartesiana? ¿Qué hay más allá del objetivismo y del relativismo? ¿Dónde está la evidencia de que de hecho tal movimiento está teniendo lugar? ¿Cuáles son las consecuencias de dicha transformación para la teoría y para la práctica, para el pensamiento y para la acción? Para comenzar a especificar más concretamente y responder estas preguntas, permítaseme repasar con brevedad algunas de las controversias filosóficas más recientes que examinaré con mayor detalle más adelante en este libro y sugerir algunas de las maneras en las cuales tienen una íntima relación.

La filosofía postempirista y la historia de la ciencia

En lo que en un principio parecen ser contextos muy dispares, han surgido controversias sobre el sentido, la naturaleza y el alcance de la racionalidad, pero ¿por qué es ese un problema? Debemos reconocer que utilizamos la expresión "racional" para caracterizar creencias, argumentos, acciones, agentes, sociedades, teorías y posiciones filosóficas. Así surge la pregunta: ¿el uso del término "racional" en estos contextos diferentes tiene un sentido unívoco? ¿Hay algo así como un sentido analógico en estos diferentes usos del término? ¿Se trata de una situación de parecidos de familia? ¿O hay otra forma de explicar el sentido o los sentidos de la palabra?

Algunos filósofos han sostenido que el único sentido claro de "racional" puede aplicarse a los argumentos y su significado es que los argumentos se ajustan a cánones lógicos. Pero una restricción tan radical no nos ayuda a entender lo que parecen ser otros usos legítimos del término "racional". Por ejemplo, con frecuencia consideramos la ciencia,

en especial la ciencia natural, una forma de conducta racional. Cuando decimos esto, nos referimos a algo más que la idea de que la ciencia consista en argumentos que se ajusten a los cánones del razonamiento lógico. Pero la dificultad (y oscuridad) real comienza cuando intentamos especificar con precisión qué es ese "más" al cual nos referimos. En debates recientes, ciertos problemas sobre el sentido y el alcance de la racionalidad han pasado a ser incluso más complejos y complicados dada la convicción de que hay paradigmas inconmensurables, juegos del lenguaje y formas de vida.

En la filosofía de las ciencias naturales, estos problemas han estado en el trasfondo de la discusión desde la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn en 1962. Si se considera este libro en su contexto histórico, queda claro que otros habían anticipado muchas de las tesis controversiales de Kuhn que parecen tan frescas y originales. Eso no reduce la importancia o el impacto que tuvo (y sigue teniendo) esa monografía. Ayuda a explicarlo. Kuhn dio expresión y ayudó a identificar problemas que estaban surgiendo de una amplia variedad de fuentes. Es como si hubiera tocado un nervio intelectual sensible y fuera difícil nombrar otro libro publicado en las últimas décadas que haya sido al mismo tiempo tan sugerente y provocador para pensadores de casi todas las disciplinas y haya sufrido ataques y críticas con tanta persistencia, con frecuencia de perspectivas antitéticas. Kuhn incluso dice de su libro, "parte de la razón de su éxito, lamento concluir, es que puede tocar muy de cerca todo para todo el mundo"[26].

Kuhn sostuvo que hay algo fundamentalmente equivocado y ladeado en la imagen o la concepción de ciencia que habían elaborado la mayoría de los filósofos estándar u "ortodoxos" de la ciencia, una concepción que era en sí una fusión de dogmas muy arraigados heredados del empirismo y el racionalismo tradicionales. Intentó esbozar una "imagen de la ciencia" alternativa que, afirmaba, le hacía mucha más justicia a las formas en las cuales de hecho se lleva a cabo la investigación científica. El patrón típico de desarrollo que esboza puede dividirse en una serie de etapas. Comienza con una etapa preparadigmática

[26] Thomas S. Kuhn, "Second Thoughts on Paradigms", en su *Essential Tension: Selected Studies in the Scientific Tradition and Change*. (Chicago: University of Chicago Press, 1977), pág. 293.

en la cual hay poco o nada de consenso sobre el tema, los problemas y los procedimientos entre "escuelas" enfrentadas. A ese fenómeno de escuelas sigue la emergencia y aceptación de los científicos de un paradigma dominante –"logros científicos reconocidos a nivel universal que por un tiempo brindan modelos de soluciones a una comunidad de profesionales"[27]. Los paradigmas guían la "ciencia normal", un tipo de "solución de rompecabezas" mediante el cual el paradigma dominante pasa a determinarse y precisarse más en profundidad conforme se aplica a nuevos fenómenos. El desarrollo de la ciencia normal, con su especificidad y precisión cada vez mayores, conduce al descubrimiento de discrepancias y anomalías que se oponen a la solución. Si bien el "encaje" entre un paradigma y la "naturaleza" nunca es perfecto (siempre hay algunas discrepancias que el paradigma no puede explicar), puede llegarse a una etapa en la cual haya una sensación cada vez mayor de crisis, un cuestionamiento de cuán adecuado es el paradigma mismo que ha guiado la ciencia normal. Esa es la etapa en la cual comienza la "ciencia extraordinaria" y en la cual se proponen paradigmas rivales. Los científicos no rechazan ni abandonan el paradigma dominante, incluso cuando se descubran discrepancias y anomalías. Lo que parece ser una anomalía o un problema que se opone a la solución puede resultar ser sólo un obstáculo que puede superarse y explicarse sin abandonar el paradigma imperante. Esa es una de las razones por las cuales Kuhn piensa que apelar a la falsación puede ser tan engañoso. La evidencia que puede parecer falsear una teoría paradigmática existente puede resultar explicarse mediante el ajuste o la modificación del paradigma sin abandonarlo[28]. No obstante, la situación puede pasar a ser crítica cuando se propone un paradigma rival, uno que pueda ser capaz de explicar la inquietante anomalía pero sea incompatible e inconmensurable

[27] Esta es la caracterización inicial de paradigmas que Kuhn da en *The Structure of Scientific Revolutions*, 2.ª edición enl. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), pág. viii.

[28] Hay una fluctuación verbal en el uso que Kuhn hace de los términos "paradigma" y "teoría". Un paradigma no es por necesidad una teoría (si bien la teoría puede ser un componente de un paradigma) y no todas las teorías científicas son teorías de paradigma. Véase mi discusión sobre este punto en *Restructuring the Social and Political Theory*, págs. 93-102. Véase asimismo *Structure of Scientific Revolutions* de Kuhn, pág. 61, donde explicita "pero no todas las teorías son teorías de paradigma". En consonancia con el uso de Kuhn, utilizaré ambos términos, "paradigma" y "teoría". Cuando hablo de teorías en el contexto del problema de la elección de la teoría, me refiero a *teorías de paradigma*.

con el paradigma arraigado. A esa altura se libra una batalla entre los defensores del paradigma arraigado y los defensores del nuevo paradigma. Según Kuhn, en las controversias que surgen cuando se proponen paradigmas nuevos y rivales (una situación que compara con las revoluciones políticas), no hay criterios de prueba lógica o apelación directa a evidencia que sea *suficiente* para resolver la disputa. Las diferencias que surgen durante una revolución científica pueden ser tan grandes que falta acuerdo común sobre qué cuenta como argumento decisivo a favor de los paradigmas enfrentados.

Cuando Kuhn negó que la elección de teorías o paradigmas en las revoluciones científicas sea una cuestión de prueba o apelación a evidencia, cuando insistió en que los "defensores de paradigmas enfrentados tienen siempre cuando menos propósitos algo cruzados"[29], cuando comparó el cambio de paradigmas con "cambios gestálticos" y habló de tal cambio como un tipo de conversión mediante la cual pasaba a verse el mundo desde una perspectiva diferente, y cuando afirmó que "después de una revolución los científicos trabajan en un mundo diferente"[30], provocó una tormenta de protestas. La discusión explícita de la racionalidad no desempeñaba un papel importante en *La estructura de las revoluciones científicas*, pero muchos de los críticos de Kuhn enseguida sostuvieron que su imagen de la ciencia hacía de ella una actividad irracional, subjetivista y relativista donde rige la "psicología de las masas"[31].

Cuando intente resolver los principales problemas implícitos en las disputas entre Kuhn y sus críticos en una exposición posterior, mostraré no sólo que tales acusaciones interpretan mal las intenciones de Kuhn, sino que hay mucho más consenso entre Kuhn y sus críticos de lo que podría esperarse, dadas las feroces polémicas que han caracterizado esos debates. Muchos de los desacuerdos entre los participantes (incluidos Popper, Feyerabend, Lakatos y Toulmin), cuando vuelve a examinárselos, comienzan a sonar como diferencias de énfasis más que

[29] Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, pág. 148.

[30] Ibid., pág. 135.

[31] Véanse las siguientes críticas: D. Shapere, "The Structure of Scientific Revolutions", *Philosophical Review* 73 (1964): 383-394; I. Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1967) e I. Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", en *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos y A. Musgrave (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1970), págs. 91-195.

escisiones absolutas. Me concentraré en los puntos en común que surgen de lo que se ha dado en llamar la 'filosofía postempirista y la historia de la ciencia'[32] y, al hacerlo, pondré en primer plano rasgos de la investigación científica que muchas consideraciones de la ciencia de la naturaleza desde el siglo XVII hasta la actualidad han descuidado.

Parte de la razón por la cual el libro de Kuhn produjo tal revuelo es la ansiedad cartesiana. Ni Kuhn ni sus críticos estaban defendiendo o siendo partidarios del fundacionalismo. De hecho, uno de los críticos más persistentes e incisivos del fundacionalismo y la búsqueda desacertada de los orígenes del conocimiento ha sido Karl Popper (que es uno de los principales críticos de Kuhn)[33]. No obstante, la búsqueda de un algoritmo de elección de teorías, o de criterios claros y explícitos para demarcar la ciencia de la no ciencia, o para reconstruir los parámetros permanentes que, se cree, deberían regir la validación de hipótesis y teorías científicas son legados del cartesianismo en la filosofía analítica contemporánea de la ciencia. Reflejan la exigencia de que el filósofo de la ciencia pueda enunciar criterios y parámetros explícitos, determinados y fijos. La tarea del filósofo de la ciencia es brindar una reconstrucción racional de la ciencia que especifique con claridad y sin ambigüedad esos procedimientos, criterios y parámetros de decisión. Kuhn tiene razón cuando detecta que dicha búsqueda ha estado en el corazón mismo del proyecto de brindar una reconstrucción racional de la ciencia. Así que no es para asombrarse que cuando Kuhn declaró que no hay "algoritmo neutral para la elección de la teoría, no [hay] procedimiento sistemático de decisión que, aplicado como corresponde, deba conducir a cada individuo del grupo a la misma decisión"[34], sus críticos, en especial los filósofos, creyeron que estaba cuestionando la racionalidad y objetividad mismas de la ciencia. Una de las razones por las cuales dichas controversias parecen generar más calor que luz es que

[32] Mary Hesse utiliza una expresión feliz, "filosofía postempirista e historia de la ciencia" en su artículo "In Defence of Objectivity". También hace un resumen lúcido y sucinto del análisis postempirista. Dicho artículo se publicó en su *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Brighton: Harvester Press, 1980), págs. 167-186.

[33] Véase en especial su "On the Sources of Knowledge and Ignorance" en *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, 4ta. ed. rev. (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1972), págs. 3-32.

[34] *Structure of Scientific Revolutions*, pág. 200.

toda la discusión sigue estando infestada del legado del "o bien/ o bien" cartesiano; muchos de los participantes de dichas disputas asumen una postura como si debiéramos elegir entre las alternativas del objetivismo (por ejemplo, el realismo científico) y el relativismo. Pero esa forma de contextualizar los problemas clave es engañosa. Comprendemos mejor el logro positivo de la filosofía postempirista y la historia de la ciencia cuando nos damos cuenta de que lo que en realidad está sucediendo es que está cuestionándose todo el marco de pensamiento que postula problemas relacionados con estas y otras dicotomías relacionadas. El resultado más importante de dichas discusiones son los pasos tentativos tomados hacia una comprensión postcartesiana y posmoderna de la racionalidad y la manera en la cual se manifiesta en la investigación científica.

Estoy de acuerdo con muchos de los críticos de Kuhn en que gran parte de lo dicho por él es ambiguo, poco claro y poco satisfactorio y su retórica suele promover interpretaciones encontradas. No obstante, la lectura más justa y generosa de incluso *La estructura de las revoluciones científicas* muestra que su intención nunca fue sostener la postura de que la investigación científica fuera irracional sino, más bien, mostrar el camino a una interpretación más abierta, flexible e historicista de la investigación científica como actividad racional. Sugiere que necesitamos modificar tanto nuestra interpretación de la investigación científica como nuestro concepto de racionalidad.

Por ende, es poco sincero de Larry Laudan, en 1977 (quince años después de la aparición de *La estructura de las revoluciones científicas*) escribir como si estuviera diciendo algo nuevo e inesperado cuando hace las siguientes afirmaciones:

> Enfrentados con el reconocimiento del fracaso del análisis tradicional a la hora de echar algo de luz en la racionalidad del conocimiento, parecen abrírsenos tres alternativas:
>
> 1. Podríamos seguir esperando que alguna de las variaciones menores todavía no descubiertas del análisis tradicional aclare y justifique de una vez por todas nuestras intuiciones sobre las buenas bases cognitivas de la ciencia y pruebe así ser un modelo digno de la racionalidad.
>
> 2. Podríamos, por el contrario, abandonar la búsqueda de un modelo adecuado de racionalidad por ser una causa perdida y aceptar por lo

tanto la tesis de que la ciencia es, hasta donde sabemos abiertamente irracional.

3. Por último, podríamos comenzar de nuevo de cero a analizar la racionalidad de la ciencia e intentar de manera deliberada evitar algunas de las presuposiciones clave que han producido la crisis del análisis tradicional[35].

Laudan afirma que Kuhn se ha dedicado a la segunda alternativa y, según su interpretación, sostiene que las "elecciones entre teorías científicas enfrentadas, por la naturaleza del caso, *debe ser irracional*"[36]. No sólo es esa una distorsión flagrante de la posición de Kuhn, sino que nos ciega a una idea central a la obra de Kuhn y también presente en el núcleo de las controversias de la filosofía postempirista y la historia de la ciencia: la tercera alternativa enumerada.

Hablar de un nuevo modelo de racionalidad parece engañoso, porque sugiere que hay un mayor grado de determinación de lo que todavía debe (o puede) alcanzarse. No obstante, lo asombroso es la conciencia y el consenso cada vez mayores sobre los componentes de una interpretación adecuada de la racionalidad en relación con la investigación científica. Se ha producido un cambio drástico en cuanto a qué se considera la unidad epistemológica significante para lidiar con problemas de la racionalidad de la ciencia. En la filosofía de la ciencia, y más en general en la epistemología analítica contemporánea, hemos sido testigos de una dialéctica interna que ha pasado de la preocupación (casi obsesión) por el término individual aislado a la sentencia o proposición, al esquema o marco conceptuales, a una tradición histórica continua constituida por prácticas sociales: un paso del atomismo lógico a la continuidad dinámica histórica. Hemos ido reconociendo cada vez más que los intentos de enunciar lo que son o deberían ser los criterios para evaluar y validar hipótesis y teorías científicas abstraídas de prácticas sociales existentes se ven amenazados con una rigidez falsa y una vacuidad vana y que los criterios existentes siempre están abiertos a interpretaciones y aplicaciones enfrentadas y pueden ponderarse de maneras diferentes. Los parámetros y las normas eficaces operantes en la investigación científica están sujetos a cambios y modificaciones durante la investigación cien-

[35] Larry Laudan, *Progress and Its Problems* (Londres. Rutledge / Kegan Paul, 1977), pág. 3.
[36] Ibid.

tífica. Ahora somos conscientes de que no sólo es importante entender la función de la tradición en la ciencia en virtud de su mediación con programas y tradiciones de investigación, sino también cómo surgen, se desarrollan y pasan a ser progresivas y fértiles dichas tradiciones así como de qué manera pueden degenerarse.

Como resultado de este cambio de orientación también pasan a primer plano otras preguntas sobre la investigación científica. ¿Qué constituye una comunidad científica? ¿Cómo se encarnan las normas en las prácticas sociales de dichas comunidades y cómo dichas comunidades alcanzan un consenso objetivo (intersubjetivo)? Debemos hacerle justicia a las maneras en las cuales dichas comunidades se comprometen con el ideal regulativo de alcanzar un consenso *racional* y discernir cómo eso es compatible con la iniciativa individual y las formas de disentimiento que pueden cuestionar el consenso prevaleciente. Cuando examine las controversias sobre la "inconmensurabilidad" (y el sentido de dicho término) más adelante en este libro, descubriremos que, si bien pueden rechazarse algunas de las afirmaciones en apariencia extremas sobre la importancia de la inconmensurabilidad, surge sin embargo una verdad importante de dichas controversias que debe preservarse en una interpretación adecuada de la investigación científica como proceso racional.

Exploraremos estos problemas más adelante, pero en esta reseña preliminar quiero abordar otro tema controversial que muestra algunos paralelos notables y profundos con los problemas postulados, las posiciones tomadas y las estrategias de argumentación utilizadas en la filosofía postempirista y la historia de las ciencias naturales.

La idea de una ciencia social

Unos años antes de la aparición de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn en 1962, apareció otra monografía, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958) de Peter Winch. Al igual que el libro de Kuhn, fue corto, polémico, provocador y ambiguo; también provocó una controversia que ha continuado hasta el presente.

La principal preocupación de Winch no era hacer un análisis de las ciencias naturales, sino más bien establecer un fuerte contraste concep-

tual entre las disciplinas naturales y las sociales. Resulta irónico (y la importancia de esto quedará en evidencia enseguida) que al establecer su contraste Winch casi aceptara la imagen empirista de ciencia que Kuhn y otros (incluidos Polanyi, Feyerabend y Hanson) desacreditaban y deconstruían. Contra la corriente dominante de científicos sociales, Winch buscaba mostrar la confusión conceptual implícita en pensar que el objeto, los métodos y el objetivo de las disciplinas sociales son los mismos o incluso análogos a los de las ciencias naturales. Tal como expresara el problema en una de sus aclaraciones posteriores, le interesaba hacer un análisis y mostrar la "gramática lógica", característica e irreductible, del "concepto de lo social"[37]. Una de las muchas influencias de Kuhn fue la obra de madurez de Wittgenstein, en especial la importancia cada vez mayor que Wittgenstein concedía a los juegos del lenguaje y las formas de la vida. En Winch, este aspecto de las investigaciones de Wittgenstein es la influencia dominante. Winch fue uno de los primeros en sugerir y tratar de mostrar que no sólo la obra de Wittgenstein sino el giro lingüístico de la filosofía analítica tuvieron consecuencias importantes para entender la vida social y para adquirir nuevas perspectivas sobre lo que es o debería ser característico de las disciplinas sociales. La vida social es una forma de actividad de seguimiento de reglas, donde el término "regla" se utiliza en el sentido en el que Wittgenstein, según Winch, lo utilizó en sus *Investigaciones filosóficas*.

Sea cual fuere la posición final que uno tome sobre cuán adecuadas son las afirmaciones de Winch, se le debe dar crédito por mostrar la cercana relación entre inquietudes que con anterioridad se habían considerado independientes y no relacionadas –el tipo de análisis de juegos del lenguaje que encontramos en Wittgenstein y en la filosofía analítica y la interpretación concreta de la vida social que encontramos en las disciplinas sociales[38]. Hasta la aparición de la monografía de Winch, el principal problema de la filosofía analítica había parecido ser irrelevante

[37] Peter Winch, "Mr. Louch's Idea of a Social Science", *Inquiry* 7 (1964): 203.

[38] Véase una discusión crítica de Winch en mi *Restructuring of Social and Political Theory*, págs. 63-74. En *Idea of a Social Science* hay cierta evidencia de que Winch está al tanto de las carencias de una concepción lógica empirista de la ciencia natural. No obstante, el polémico contraste que establece entre las disciplinas sociales como estudios interpretativos y las ciencias sociales concebidas como ciencias naturales "primitivas" se basa

para la inquietud seria por las cuestiones relacionada con las disciplinas sociales y la vida social. Pero no es esa la única conexión que hizo Winch. Se dio cuenta de que había analogías y conexiones subterráneas entre el tipo de perspectivas que podían tomarse de Wittgenstein y las que se encontraban en el centro de la tradición de la sociología interpretativa, en especial la formulada por Max Weber (si bien Winch critica a Weber por hacer demasiadas concesiones a un modelo naturalista y científico de las ciencias sociales).

Winch no sólo estaba explorando nuevos territorios, sino que estaba yendo contra la corriente dominante de interpretación angloamericana de la naturaleza de las ciencias sociales. La actitud prevaleciente de la época entre los científicos sociales profesionales era que su disciplina estaba ya encaminada por un rumbo seguro a convertirse en una ciencia natural genuina de los individuos en la sociedad, una ciencia natural que difería en grado, no en tipo, del resto de las ciencias naturales. El progreso de las ciencias sociales, sostenían, requería adoptar y seguir esos métodos, procedimientos y criterios para poner a prueba hipótesis y teorías que habían demostrado ser tan exitosas en las ciencias naturales. Por ende, despreciaban la "sociología interpretativa" y su uso del "sentido subjetivo", la *Verstehen* (comprensión) y conceptos tales como empatía e interpretación. Existía un dogma generalizado según el cual, si bien un concepto como *Verstehen* podía tener algo de valor para contribuir a aclarar cómo los científicos sociales hacen buenas conjeturas e inventan hipótesis (y, por ende, ser relevante al contexto del descubrimiento), era irrelevante a cuestiones relacionadas con la validación y la evaluación de hipótesis y teorías científicas sociales formuladas para explicar y predecir fenómenos sociales[39]. Winch no sólo resaltó la brecha y la incompatibilidad lógicas entre la ciencia natural y la social, sino que cuestionó si las interpretaciones necesarias para entender la vida social podían verificarse mediante la apelación al tipo de datos que muchos científicos sociales consideraban vitales para sus investigaciones científicas. Así, a diferencia de Weber, quien afirmara que podemos verificar

en una concepción simplista de la ciencia natural, una concepción que se acerca a una caricatura.

[39] Véase mi discusión de *Verstehen* en *Restructuring of Social and Political Theory*, págs. 38, 136-141.

la validez de las interpretaciones sociológicas mediante el uso de "leyes estadísticas basadas en observaciones de qué sucede", Winch escribió: "contra esto, deseo insistir en que, si una interpretación postulada es equivocada, la estadística, a pesar de poder sugerir que lo es, no es el tribunal de apelaciones decisivo y supremo para la validez de las interpretaciones sociológicas como sugiere Weber. Lo que se necesita entonces es una mejor interpretación, no algo de una naturaleza diferente"[40].

Pero quizá el aspecto más controversial del análisis del "concepto de lo social" de Winch fuera que parecía implicar una forma nueva y sofisticada de relativismo. Eso se indica mediante la apelación misma a nociones como las de juegos de lenguaje y formas de vida, pues Winch parece estar sugiriendo que, para comprender e interpretar sociedades extrañas o primitivas, no sólo debemos hacer a un lado nuestros prejuicios e inclinaciones, sino suspender nuestros propios parámetros y criterios occidentales de racionalidad. Podemos enfrentarnos con parámetros de racionalidad sobre creencias y acciones que son incompatibles con nuestros parámetros o inconmensurables con ellos. Cuando Winch publicó su ensayo posterior, "Understanding a Primitive Society" (1964), que desarrolla la línea de pensamiento de *The Idea of a Social Science*, utilizó la figura discursiva de "nuestros parámetros" y "sus parámetros" de racionalidad al hablar de la sociedad occidental moderna y la sociedad "primitiva" de los azande[41]. Al igual que Kuhn, estaba atacando los modelos positivistas de conocimiento y racionalidad. Al igual que Kuhn, estaba protestando contra el etnocentrismo generalizado con el cual medimos y juzgamos lo que en un principio nos resulta extraño y ajeno a "nuestros" parámetros actuales, como si fueran la única y exclusiva medida de la racionalidad.

En un aspecto Winch fue mucho menos radical que Kuhn. Pareció aceptar la reconstrucción empirista de la ciencia natural. No obstante, sostuvo que tal reconstrucción era por completo inadecuada para entender la vida social. Pero en otro sentido, sugirió algo que era mucho más radical que Kuhn. A pesar de todas sus afirmaciones sobre la inconmensurabilidad de los paradigmas y las teorías, Kuhn nunca dudó en

[40] *Idea of Social Science*, pág. 113.

[41] "Understanding a Primitive Society" se reimprimió en *Ethics and Action* de Winch (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1972), págs. 8-49.

que haya un sentido propio en el cual podamos hablar sobre Aristóteles, Galileo, Newton y Einstein como científicos, que tenían algo en común, aun cuando Kuhn objetara con vehemencia las maneras en las cuales los filósofos de la ciencia trataban de explicar esa naturaleza en común. De hecho, el problema de Kuhn fue explicar la ciencia de manera que pudiera dar sentido a por qué consideramos científicos a investigadores tan diferentes como Aristóteles y Einstein. Pero la afirmación de Winch sobre cómo difieren las sociedades (que el sentido y el significado de sus actividades puede diferir) era mucho más extremo que cualquier cosa sugerida por Kuhn. Con el lenguaje de Kuhn, podríamos decir que la "conversión" necesaria para entender sociedades extrañas o primitivas es mucho más extrema que el tipo de conversión implícita en la comprensión de un nuevo paradigma científico.

La obra de Winch, como la de Kuhn, generó una amplia y complicada disputa sobre el sentido (o los sentidos) de la racionalidad y el sentido (o los sentidos) en los cuales hay (o no hay) parámetros universales de racionalidad[42]. Dicha disputa se ha propagado no sólo entre filósofos, sino también con rapidez entre científicos sociales profesionales, en especial antropólogos, pues los problemas no sólo están relacionados con la interpretación filosófica de las disciplinas sociales sino con la práctica de dichas disciplinas: los tipos de cuestiones que se abordan y las maneras adecuadas de explicar y comprender a sociedades ajenas. Pero es engañoso y desconcertante interpretar que el principal problema es el de definir parámetros de racionalidad (la manera en la cual la mayoría de los participantes lo interpretó). El problema vital aquí es en realidad la cuestión de qué involucra la comprensión, interpretación y explicación de sociedades extrañas (y no sólo su racionalidad o falta de racionalidad). ¿Cómo hemos de hacerle justicia a lo extraño que descubrimos cuando encontramos tipos de actividades, creencias, rituales, instituciones y prácticas extrañas sin falsearlos o distorsionarlos?

En un principio, los debates sobre el sentido y el alcance de la racionalidad en la filosofía de las ciencias naturales y en la reflexión sobre las disciplinas sociales se llevaron a cabo de una manera casi por completo

[42] Véanse los artículos recopilados en *Rationality*, ed. B. R. Wilson (Oxford: Basil Blackwell, 1970). Para ver cómo se ha desarrollado este debate, véanse los artículos recopilados en *Rationality and Relativism*, ed. Martin Hollis y Steven Lukes (Oxford: Basil Blackwell, 1982).

independiente los unos de los otros, pero cuando se miran en retrospectiva dichas controversias, asombran las profundas similitudes de los problemas subyacentes postulados. Por ejemplo, se percibía a Kuhn como relativista (si bien él rechazaba esa acusación). Lo mismo sucedía con Winch. Y así como se consideraba que Kuhn cuestionaba la posibilidad misma de objetividad de la empresa científica, se acusaba a Winch de hacer de la ciencia social una cuestión de gusto subjetivo. Hay paralelos estructurales en los argumentos mismos que se utilizaron como oposición a Kuhn y como oposición a Winch. En ambos casos, los objetivistas se sintieron alarmados por lo que consideraban el flagrante relativismo del escritor y sus perniciosas consecuencias. La importancia de la inquietud práctico-moral que, como ya he sugerido, es esencial para entender las controversias sobre las ciencias naturales queda incluso más en evidencia en las controversias sobre la comprensión de las sociedades primitivas, las diferentes culturas e incluso las primeras épocas de nuestra propia cultura. Queda en claro que la principal inquietud de Winch es práctico-moral y crítica. El problema básico que se encuentra en el centro de su obra es la determinación de la mejor manera de intentar comprender e interpretar diferentes culturas y sociedades para poder aprender de ellas. Winch busca el tipo de sabiduría práctica en virtud de la cual comprendemos el propósito de las instituciones y las prácticas que en un principio nos parecen extrañas y ajenas y nos volvemos más susceptibles a la falta de fundamentos de muchas instituciones y prácticas de nuestra propia sociedad que tomamos por sentadas. "Mi objetivo", nos dice:

> [...] no es moralizar, sino sugerir que el concepto de *aprendizaje de* implícito en el estudio de otras culturas tiene una cercana relación con el concepto de *sabiduría*. Nos enfrentamos no sólo con diferentes técnicas, sino con nuevas posibilidades de bien y mal en relación con las cuales los hombres pueden encontrar un equilibrio con la vida[43].

La ansiedad cartesiana también se cierne en el trasfondo de la controversia que ha rodeado la obra de Winch. Después de todo, en el corazón de la filosofía cartesiana (y de la mayoría de la moderna y la antigua) ha habido una convicción de la universalidad de la razón y la creencia de que hay parámetros y criterios de racionalidad universales

[43] "Understanding a Primitive Society", pág. 42.

(sin importar cuán amplia o estrecha consideremos la racionalidad humana). Utilizar una figura del discurso tal como "nuestros parámetros" y "sus parámetros" parece un desafío a esa tradición y sin lugar a dudas suena a una versión del tipo de escepticismo y relativismo que Descartes buscó eliminar. Pero también en esta controversia intentaré mostrar que la postulación de los problemas en ese modo oscurece, como muchos de los participantes lo han hecho, las áreas en las cuales ha habido un movimiento significativo más allá del objetivismo y el relativismo.

La recuperación de la dimensión hermenéutica de la ciencia

Una manera de comenzar a percibir cómo estas discusiones convergen y contribuyen a iluminarse unas a otras es verlas desde la perspectiva de la hermenéutica. Como ya he mencionado, Winch intentaba mostrar cómo los temas concernientes a la naturaleza del sentido y de la acción que emergían de la filosofía analítica, en especial de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, estaban relacionados con los principales temas de la tradición continental de la sociología interpretativa. Pero si tomamos en consideración esta última tradición, fue en sí parte de la discusión general que estaba dándose durante el siglo XIX sobre la relación de las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*. En tanto que una rama de esta compleja discusión ha sostenido que estos dos tipos de ciencia son diferentes desde el punto de vista conceptual, requieren métodos diferentes, los argumentos de Winch sobre la brecha lógica entre lo social y lo natural pueden entenderse como una versión lingüística de la dicotomía entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*. Incluso los argumentos que utilizó para justificar sus afirmaciones a veces sonaban a traducciones, al nuevo modismo lingüístico, de los postulados por Dilthey[44]. Dilthey recurrió a la hermenéutica, en especial la desarrollada por Scheliermacher, para resaltar lo que consideró el tema más característico y el método de las *Geisteswissenschaften*, en especial la "razón histórica". En el siglo XX,

[44] De ciertas maneras, Dilthey fue mucho más sutil que Winch, en especial en su intento de mostrar las diferencias entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* y la unidad de ellas. Véase Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

Heidegger y otros pensadores que trabajaron en la tradición fenomenológica, incluidos Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, ampliaron de manera radical la comprensión y el alcance de la hermenéutica.

En las reconsideraciones contemporáneas de las disciplinas sociales ha habido una recuperación de la dimensión hermenéutica, con su énfasis temático en la comprensión y la interpretación. Eso es también lo que ha estado sucediendo en la filosofía postempirista y la historia de la ciencia. Kuhn mismo resalta en el prefacio de su reciente colección de artículos:

> Cuanto yo como físico tuve que descubrir por mi propia cuenta, la mayoría de los historiadores aprenden con ejemplos durante su formación profesional. De manera consciente o no, todos hacen uso constante del método hermenéutico. No obstante, en mi caso, el descubrimiento de la hermenéutica hizo algo más que dar relevancia a la historia. Su efecto más inmediato y decisivo tuvo repercusión en mi concepción de la ciencia[45].

Y además afirma:

> Los primeros modelos del tipo de historia que tanto me han influido a mí y a mis colegas *históricos* son producto de una tradición europea postkantiana que yo y mis colegas *filosóficos* seguimos considerando opaca. En mi propio caso, por ejemplo, incluso el término "hermenéutica", al cual recurrí con brevedad arriba, no fue parte de mi vocabulario hasta hace apenas cinco años. Cada vez más sospecho que cuantos creen que la historia puede tener una profunda importancia filosófica deberán aprender a superar la antigua brecha que separa la tradición filosófica continental de la tradición filosófica angloparlante[46].

A veces Kuhn utiliza el término "hermenéutica" en un sentido débil para hablar del tipo de lectura sensible que siempre se ha considerado esencial en la tradición hermenéutica. La máxima que ofrece a sus estudiantes es una que podría encontrarse en casi cualquier discusión de hermenéutica:

> Cuando lean la obra de un pensador importante, primero busquen los disparates evidentes en el texto y pregúntense cómo una persona sensata pudo haberlos escrito. Cuando encuentren la respuesta, continúo, cuando esos pasajes tengan sentido, entonces podrán ver que los pasa-

[45] Kuhn, *Essential Tension*, pág. xiii.

[46] Ibid., pág. xv.

> jes más centrales, los que antes creían haber entendido, habrán cambiado de sentido[47].

Tal máxima podría llevar a uno a pensar que lo que llamo la "recuperación" de la dimensión hermenéutica de la ciencia se limita a la tarea de redactar la historia de la ciencia. No obstante, hay un sentido mucho más fuerte y mucho más importante en el cual se ha recuperado la dimensión hermenéutica de la ciencia. En la crítica de las formas ingenuas e incluso sofisticadas del positivismo lógico y el empirismo, en el cuestionamiento de las afirmaciones de la primacía del modelo hipotético-deductivo de explicación, en el cuestionamiento de la marcada dicotomía que se ha establecido entre la observación y la teoría (o el lenguaje observacional y el teórico), en la insistencia con la subdeterminación de la teoría por el hecho y en la exploración de las maneras en las cuales toda descripción y observación están impregnadas de teoría encontramos afirmaciones y argumentos que están en consonancia con los que se han encontrado en el corazón mismo de la hermenéutica, en especial conforme se discutió la disciplina desde el siglo XIX hasta el presente.

Mary Hesse ha expuesto con eficacia ese argumento. Enumera cinco contrastes que por tradición se han establecido en el pasado entre las ciencias naturales y las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*):

1. En la ciencia natural, se considera que la experiencia es objetiva, comprobable e independiente de explicaciones teóricas. En la ciencia humana, los datos no están desprovistos de teoría, pues es a la luz de alguna interpretación teórica que se determina qué se considera dato y los hechos mismos deben reconstruirse a la luz de la interpretación.

2. En la ciencia natural, las teorías son construcciones o modelos artificiales que dan una explicación en el sentido de una lógica de deducción hipotética: *si* la naturaleza externa fuera de este tipo, *entonces* los datos y la experiencia serían como los encontramos. En la ciencia humana, las teorías son reconstrucciones miméticas de los hechos mismos y el criterio de una buena teoría es la comprensión de los sentidos y las intenciones más que la explicación deductiva.

3. En la ciencia natural, las relaciones legaliformes afirmadas por experiencia son externas, tanto a los objetos conectados como al investi-

[47] Ibid., pág. xii.

gador, dado que son tan sólo correlacionales. En la ciencia humana, las relaciones afirmadas son internas, tanto porque los objetos estudiados se constituyen en esencia mediante sus interrelaciones como porque las relaciones son mentales en el sentido de ser creaciones de categorías humanas de la comprensión reconocidas (¿o impuestas?) por el investigador.

4. El lenguaje de la ciencia natural es exacto, puede formalizarse y es literal, por lo tanto, los sentidos son unívocos y sólo surgen problemas de sentido en la aplicación de categorías universales a casos particulares. El lenguaje de la ciencia humana es irreductiblemente equívoco y en todo momento se adapta a los casos particulares.

5. Los sentidos en la ciencia natural están separados de los hechos. Los sentidos en la ciencia humana son lo que constituyen los hechos, pues los datos consisten en documentos, inscripciones, comportamiento intencional, reglas sociales, artefactos humanos y cosas similares y son inseparables de sus sentidos para los agentes.

Se sigue, según se sostiene, que en la ciencia natural lo apropiado es una lógica y un método de interpretación unidireccionales, dado que la teoría depende de hechos que subsisten por sí mismos y puede comprobarse mediante ellos. En la ciencia humana, por el contrario, la "lógica" de la interpretación es irreductiblemente circular: la parte no puede entenderse sin el todo, el cual, en sí, depende de la relación de sus partes; los datos y los conceptos no pueden comprenderse sin teoría ni contexto, los cuales, en sí, dependen de las relaciones de los datos y los conceptos[48].

[48] Hesse, "In Defence of OBjectivity". págs. 170-171. Véase asimismo su ensayo "Theory and Observation" donde hace una lúcida exposición de las maneras en las cuales la observación está y no está "cargada de teoría" o "impregnada de teoría". Dicho ensayo se reimprimió en su *Revolutions and Reconstructions*, págs. 63-110.

Cuando enumera los cinco contrastes que por tradición se han marcado entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, Hesse tiende a restar importancia a lo que con frecuencia se ha considerado la diferencia más importante y trascendente. Tiene que ver con el hecho "peculiar" de que en las disciplinas humanas o sociales lo típico es que nos preocupamos por los seres humanos que "construyen" la realidad social, o se definen a sí mismos a través de formas simbólicas, o que se involucran en comprensiones e interpretaciones de "sentido común de" su mundo. Ese es el tema que resaltó Max Weber en sus escritos metodológicos sobre las ciencias sociales y que se ha desarrollado en la sociología fenomenológica de Alfred Schutz. Es un principio clave de la tradición sociológica del interaccionismo simbólico y un precepto básico de la etnometodología reciente. Escritores tales como Charles Taylor y Peter Winch le han dado una interpretación lingüística particular y es central para la interpretación de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. Anthony Giddens ha caracterizado esta dimensión de las disciplinas humanas y sociales como una " doble hermenéutica":

Hesse observa que dichos contrastes no siempre se han formulado con claridad, en particular en relación a los conceptos cruciales de sentido e interpretación. Pero el punto que resalta, y sobre el cual deseo poner énfasis en este contexto, es la "parte de la dicotomía concerniente a la ciencia natural". Como observa de manera enfática:

> Lo que de inmediato llama la atención al respecto a los lectores versados en la bibliografía reciente de la filosofía de la ciencia es que casi todos los argumentos sostenidos sobre las ciencias humanas se han sostenido recientemente sobre las ciencias naturales y que los cinco argumentos postulados sobre las ciencias naturales presuponen una perspectiva empirista tradicional de la ciencia natural que sufrió descrédito casi universal[49].

Hesse resume la nueva versión postempirista de la ciencia natural con paralelos explícitos con los cinco puntos de la dicotomía.

1. En la ciencia natural, los datos no pueden separarse de la teoría, pues es a la luz de alguna interpretación teórica que se determina qué se considera dato y los hechos mismos deben reconstruirse a la luz de la interpretación.

> El carácter cargado de teoría de los enunciados de observación de las ciencias naturales supone que el sentido de los conceptos científicos esté vinculado con el sentido de otros términos de la red teórica; moverse entre teorías o paradigmas implica tareas hermenéuticas. No obstante, las ciencias sociales implican no sólo este nivel individual de problemas hermenéuticos, involucrado en el metalenguaje teórico, sino una "doble hermenéutica", porque las teorías científico-sociales se dedican a un mundo "preinterpretado" de sentidos legos. Hay una conexión de ida y vuelta entre el lenguaje de la ciencia social y el lenguaje común. El primero no puede ignorar las categorías que usan los legos en la organización práctica de la vida social; pero, por otro lado, los legos también pueden tomar y aplicar los conceptos de la ciencia social como elementos de su conducta. En lugar de tratar esto último como algo que debe evitarse o minimizarse lo más posible, como opuesto a los intereses de la "predicción", deberíamos entenderlo como algo integral a la relación entre sujetos involucrada en las ciencias sociales. (*Studies in Social and Political Theory* [Nueva York: Basic Books, 1977] pág. 12).

Incluso cuando se resalte la importancia de esa doble hermenéutica, sigue siendo una cuestión no resuelta qué consecuencias podemos derivar con legitimidad de la relación de las ciencias naturales con las humanas o sociales. Algunos pensadores se han equivocado al sostener que reconocer esa doble hermenéutica es *suficiente* para mostrar que hay una dicotomía conceptual entre las ciencias naturales y las ciencias sociales o humanas. He explorado la importancia de la doble hermenéutica para entender la relación de las ciencias naturales y las ciencias sociales o humanas en *Restructuring of Social and Political Theory*.

[49] Hesse, "In Defence of Objectivity", págs. 171-172.

2. En la ciencia natural, las teorías no son modelos que puedan compararse de manera externa con la naturaleza en un esquema hipotético-deductivo, sino la manera en la cual se ven los hechos mismos.
3. En la ciencia natural, las relaciones legaliformes afirmadas por experiencia son internas, porque cuanto cuenta como hecho se constituye en virtud de lo dicho por la teoría sobre sus inter-relaciones.
4. El lenguaje de la ciencia natural es irreductiblemente metafórico e inexacto y puede formalizarse sólo a costa de la distorsión de la dinámica histórica del desarrollo científico y de las construcciones imaginativas en cuyos términos la ciencia interpreta la naturaleza.
5. Los significados en la ciencia natural se determinan mediante la teoría; se entienden en virtud de su coherencia teórica más que por su correspondencia con los hechos[50].

Debe tenerse cuidado de no sacar conclusiones equivocadas de estas observaciones. Hesse no dice, y no se sigue de cuanto dice, que no haya diferencias importantes entre la ciencia natural y la ciencia humana. Por el contrario, afirma que los métodos comunes de establecer la dicotomía son sospechosos[51].

Sería un error pensar que los filósofos postempiristas de la ciencia han sufrido la influencia directa de la hermenéutica. En general, como indica Kuhn en los pasajes que he citado, han permanecido casi ignorantes de la tradición hermenéutica. El haber resaltado esas características de la ciencia (y no sólo el estudio de la ciencia y su historia), que son hermenéuticas, sobre todo se debe a la dialéctica interna de la filosofía contemporánea de la ciencia, por su reflexión sobre la interpretación correcta de la investigación científica y la argumentación sobre ella. Pero esa coincidencia y convergencia deberían, al menos, como sugiere Kuhn, abrirnos a una confrontación seria con la hermenéutica. En la hermenéutica y algunas de sus críticas descubrimos incluso otro debate sobre la racionalidad. Y allí, también los problemas centrales están rela-

[50] Ibid.

[51] En el ensayo "In Defence of Objectivity", Hesse resalta continuidades entre las ciencias naturales y las humanas, pero también percibe diferencias importantes. Véase la introducción y los ensayos de la parte 3 de su *Revolutions and Reconstructions*, donde explica y resalta la importancia del "criterio pragmático" para caracterizar un aspecto esencial de las ciencias naturales.

cionados con la ansiedad cartesiana y pueden en sí interpretarse como otra evidencia del movimiento más allá del objetivismo y el relativismo.

Hermenéutica filosófica: un modo primordial del ser

En 1960 (más o menos en la misma época en la que aparecieron las monografías de Kuhn y de Winch), Hans-Georg Gadamer publicó *Wahrheit und Methode*. (La traducción al castellano, *Verdad y método*, se publicó en 1977.) Gadamer tenía sesenta años entonces y el libro, su ópera prima, representa el trabajo de reflexión filosófica y hermenéutica de toda una vida. Sobre la base de la obra de Heidegger o, mejor dicho, a partir de temas implícitos en Heidegger y desarrollados de manera novedosa, el libro de Gadamer es una de las expresiones más íntegras y sutiles que se hayan publicado en nuestra época sobre el sentido y el alcance de la hermenéutica. Para él, la hermenéutica ya no se restringe al problema del Método de las *Geisteswissenschaften*; pasa a ocupar el centro mismo de la filosofía y se le da un giro ontológico. La comprensión es para Gadamer el modo primordial de nuestro ser en el mundo. Tras reconocer su deuda con Heidegger, nos dice:

> Sobre la base del análisis existencial que Heidegger hace del *Dasein*, con las muchas perspectivas nuevas implícitas en ello para la metafísica, la función de la hermenéutica en las ciencias humanas también aparece desde una perspectiva por completo nueva. Si bien Heidegger resucita el problema del Ser de una forma que supera toda la metafísica tradicional, asegura al mismo tiempo una posibilidad radicalmente nueva frente a las [*aporías*] clásicas del historicismo: su concepto de comprensión conlleva un peso *ontológico*. Es más, la comprensión ya no es una *operación* antitética y posterior a las operaciones de la vida constitutiva, sino un modo primordial del ser de la vida humana misma[52].

A primera vista puede parecer que las principales inquietudes de Gadamer son ajenas a las predominantes en la filosofía postempirista y la historia de la ciencia natural y al debate sobre racionalidad posterior a las controversiales afirmaciones de Winch sobre las ciencias sociales.

[52] "The Problem of Historical Consciousness", en *Interpretative Social Science: A Reader*, ed. Paul Rabinow y William M. Sullivan (Berkeley: University of California Press, 1979), págs. 129-130. "The Problem of Historical Consciousness" es una traducción al inglés de conferencias dictadas en francés en 1957 en la Universidad de Louvain y que se publicaron en francés en 1963.

Verdad y método no hace un análisis explícito de la ciencia natural, sino que la aborda de manera indirecta como manifestación de "Método" en contraste con la investigación gadameriana del "fenómeno hermenéutico". En *Verdad y método* Gadamer no habla sobre ciencias sociales tales como la economía, la ciencia política, la sociología o la antropología. Se concentra sobre todo en la experiencia de las obras de arte, la comprensión e interpretación de textos literarios y el estudio de la historia.

No obstante, las afirmaciones de Gadamer sobre la primacía ontológica y la universalidad de la hermenéutica tienen consecuencias importantes para nuestra comprensión de las ciencias naturales y sociales. Cuando más adelante examine en detalle el aporte de Gadamer, veremos que en él hay una base para el diálogo entre la hermenéutica y nuestra comprensión actual de las ciencias naturales y sociales. A pesar de los contrastes que desea establecer entre la ciencia moderna y el tipo de conocimiento y verdad que podemos alcanzar mediante la hermenéutica, su propia interpretación de la hermenéutica contribuye a profundizar nuestra comprensión de las ciencias naturales y sociales. Al mismo tiempo podemos aplicar las perspectivas adquiridas a partir de investigaciones recientes de las ciencias naturales y sociales para evaluar los límites de la concepción de hermenéutica filosófica de Gadamer.

En este punto abordamos una ambigüedad crucial provocada por las diferencias entre la interpretación angloamericana y la germana de la naturaleza de las ciencias sociales. En la tradición angloamericana, las disciplinas intelectuales entran en la tricotomía de las ciencias naturales, las ciencias sociales y las humanidades, pero en Europa continental se las categoriza según la dicotomía entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* (la expresión que se introdujo al alemán como traducción de lo que Mill llamara las "ciencias morales"). En la tradición principal del pensamiento angloamericano (al menos hasta hace poco), la mayoría aplastante ha tenido una predisposición a pensar las ciencias sociales como *ciencias naturales* ocupadas de las relaciones sociales entre individuos. Se ha supuesto que difieren en grado, y no en naturaleza, de las ciencias naturales y, en el mejor de los casos, los métodos y parámetros apropiados para las ciencias naturales pueden extenderse por analogía a las ciencias sociales. Pero en la tradición alemana ha habido una tendencia mucho mayor a considerar las disciplinas sociales formas de *Geisteswissenschaften* que comparten características esenciales

con las disciplinas humanísticas. Una de las razones por las cuales la obra de Gadamer ha recibido tanta atención es porque apareció en una época en la cual muchos pensadores sostenían que para entender como corresponde el conjunto de disciplinas sociales debemos reconocer la dimensión hermenéutica esencial de dichas disciplinas.

Existe una afinidad entre la investigación del fenómeno hermenéutico de Gadamer y la reflexión de Winch sobre el papel la comprensión y la interpretación de la vida social, si bien Gadamer resalta mucho más que Winch la universalidad de la hermenéutica y muestra con mayor profundidad la historicidad de toda comprensión e interpretación[53] Dicha afinidad va mucho más allá del mero intento de mostrar que hay maneras de comprender culturas y textos ajenos sin imponer nuestros prejuicios ciegos, incluidos los prejuicios sobre la racionalidad. Como he sugerido, para comprender el sentido de las afirmaciones de Winch debemos entender su objetivo principal. Para citarlo de nuevo,

> Mi objetivo no es moralizar, sino sugerir que el concepto de *aprendizaje de* implícito en el estudio de otras culturas tiene una cercana relación con el concepto de *sabiduría*. Nos enfrentamos no sólo con diferentes técnicas, sino con nuevas posibilidades de bien y mal con relación a las cuales los hombres pueden encontrar un equilibrio con la vida.

Es precisamente en la comprensión de las culturas ajenas, y mediante ella, que podemos llegar a una comprensión más sensible y crítica de nuestra propia cultura y de los prejuicios que pueden permanecernos ocultos. Veremos que estos temas, que Gadamer relaciona con el diálogo, el cuestionamiento y la conversación, se encuentran en el centro mismo de la hermenéutica filosófica del autor. Para él, es el tipo de sabiduría práctica característica de la interpretación constante de nuestra propia tradición.

Un tema dominante en *Verdad y método*, y de hecho en todos los escritos de Gadamer, es la crítica de la persuasión cartesiana. En este pun-

[53] Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer y Karl-Otto Apel resaltaron este punto de comparación entre Winch y Gadamer. Véase Habermas, "A Review of Gadamer's *Truth and Method*", reimpreso en *Understanding and Social Inquiry*, ed. Fred R. Dallmayr y Thomas A. McCarthy (Notre Dame, Indianápolis: University fo Notre Damme Press, 1977), págs. 335-363; Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, trad. John Cumming (Nueva York: Herder & Herder, 1971); y Karl-Otto Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, trad. Glyn Adey y David Frisby (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980).

to, también, Gadamer se basa en la obra de Heidegger, quien examinó el fenómeno del giro moderno a la subjetividad y encontró sus orígenes en el cartesianismo. La idea de una dicotomía básica entre lo subjetivo y lo objetivo; la concepción del conocimiento como una representación correcta de lo objetivo; la convicción de que la razón humana puede liberarse por completo de sesgos, prejuicios y la tradición; el ideal de un método universal mediante el cual podemos primero asegurar fundamentos firmes de conocimiento y después construir el edificio de una ciencia universal; la creencia en que por el poder de la autorreflexión podemos trascender nuestro contexto y horizonte históricos y conocer las cosas tal como son en realidad en sí mismas: todos estos conceptos se someten a constante crítica. Con respecto a esto, hay importantes paralelos (así como notables diferencias) entre la crítica del cartesianismo de Gadamer y de Heidegger y la crítica de un filósofo que podría parecer tener poco en común con ellos: Charles Sanders Peirce[54].

El elemento novedoso y distintivo del cuestionamiento del cartesianismo de Gadamer es su argumento de que la tradición cartesiana dio forma y distorsionó la hermenéutica del siglo XIX. Según la lectura de Gadamer, Dilthey aceptó de manera implícita el ideal cartesiano del "método" y el "conocimiento objetivo". Dilthey buscó enfrentar el cuestionamiento, que con tanta vehemencia sostuviera John Stuart Mill, de que las llamadas ciencias morales o humanas deben entenderse como ciencias empíricas e inductivas que difieren sólo en grado de las ciencias naturales. Pero, según la interpretación que Dilthey hiciera de ese cuestionamiento, era necesario mostrar que las *Geisteswissenschaften* tienen un tema característico y un método apropiado que puede equipararlas e incluso permitirles competir con las ciencias naturales en lo referente al alegato de alcanzar "conocimiento objetivo". Para Gadamer, Dilthey no cuestionaba con suficiente radicalidad si el ideal de objetividad o, más precisamente, la interpretación cartesiana de la objetividad es apropiada para entender las *Geisteswissenschaften* y el fenómeno hermenéutico.

Gadamer nos dice:

[54] Véase en especial el conjunto de artículos que publicó Peirce en 1868 en el *Journal of Speculative Philosophy*, reimpreso en el volumen 5 de los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss [Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931-1935].

> La comprensión y la interpretación de los textos no es sólo una inquietud de la ciencia, sino que es obviamente una parte de la experiencia humana total del mundo. El fenómeno hermenéutico no es, en esencia, un problema metodológico en absoluto. No tiene que ver con un método de comprensión, mediante el cual se someten los textos a investigación científica como se hace con otros objetos de la experiencia. Su inquietud principal no es la acumulación de conocimiento ratificado que satisfaga el ideal metodológico de la ciencia. Y, no obstante, se ocupa, aquí también, del conocimiento y de la verdad (*WM*, pág. xxv)

Gadamer sostiene que hay una "incoherencia en el núcleo del pensamiento de Dilthey" como resultado de su "cartesianismo latente"[55]. Gadamer, a su manera, busca exorcizar la ansiedad cartesiana y elaborar una manera de pensar que supere el objetivismo y el relativismo. Pues el relativismo, piensa, no es sólo la antítesis dialéctica del objetivismo; tiene una relación parasitaria con el objetivismo[56]. Lo más importante de la obra de Gadamer es la manera en la cual, mediante su cuestionamiento del fenómeno hermenéutico, comienza a elaborar una manera de pensar vaya más allá del objetivismo y el relativismo y recupere y explore "una noción por completo diferente del conocimiento y la verdad"[57]. En la obra de Gadamer, la comprensión de la razón y la racionalidad misma atraviesan una sutil transformación[58], pues rechaza las oposiciones que han estado tan arraigadas desde la Ilustración– entre la razón y la tradición, la razón y el prejuicio, la razón y la autoridad. La razón no es una facultad o una capacidad que pueda liberarse de su contexto y horizontes históricos. La razón es histórica o razón situada que adquiere su poder característico siempre dentro de una tradición viva. Para Gadamer no existe una limitación o deficiencia de la razón, sino más bien una esencia de la razón arraigada en la finitud humana.

[55] "Problem of Historical Consciousness", pág. 124. Véase una interpretación diferente de Dilthey, que cuestiona dicha afirmación, en Makkreel, *Dilthey*.

[56] Véanse las observaciones de Gadamer sobre el relativismo en *TM*, págs. 209, 308-309; *WM*, págs. 223, 327.

[57] Gadamer, "Problem of Historical Consciousness", pág. 113. Es esclarecedor comparar este tema en Gadamer, quien lo aborda desde la perspectiva de la hermenéutica, con el desarrollo de Hilary Putman de un tema similar desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia, en *Meaning and Moral Science* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978).

[58] Además de *Truth and Method* y "Problem of Historical Consciousness", véase cómo Gadamer trata la racionalidad en "Historical Transformations of Reason" en *Rationality Today*, ed. T. F. Geraets (Ottawa: University of Ottawa Press, 1979), págs. 3-14.

Hermenéutica y *praxis*

Uno de los temas más estimulantes, intrigantes e importantes de la obra de Gadamer es su esfuerzo por vincular su hermenéutica ontológica con la tradición de la filosofía práctica, en especial por estar arraigada a la comprensión de *praxis* y *frónesis* de Aristóteles. Gadamer está muy consciente de que en un principio puede parecer una conexión extraña. Después de todo, la hermenéutica se ha ocupado sobre todo de la comprensión y la interpretación de los textos, y sin lugar a dudas esa no era la inquietud de Aristóteles en sus escritos éticos y políticos. Gadamer nos dice:

> Es verdad que a Aristóteles no le interesa el problema hermenéutico ni, desde ya, su dimensión histórica, sino el conocimiento apropiado de la función que ha de desempeñar la razón en la acción moral. Pero precisamente lo que a nosotros nos interesa aquí es su preocupación por la razón y el conocimiento, no desprendido de un ser que deviene, sino determinados por él y determinantes de él (WM, pág. 295).

Gadamer incluso afirma:

> si relacionamos la descripción que hace Aristóteles del fenómeno ético y, en especial, de la virtud del conocimiento moral con nuestra propia investigación, encontramos que el análisis de Aristóteles es, de hecho, un tipo de modelo de los problemas de la hermenéutica (*WM*, pág. 307).

El contexto específico en *Verdad y método* donde Gadamer explora la relevancia de Aristóteles para la hermenéutica es la investigación del momento de "aplicación" o apropiación en el acto del entendimiento. Una tradición anterior de la hermenéutica distingue tres elementos: *subtilitas intelligendi* (comprensión), *subtilitas explicandi* (interpretación) y *subtilitas applicandi* (aplicación). Pero Gadamer sostiene (y esta es una de las tesis centrales de *Verdad y método*) que no hay tres momentos o elementos diferentes de la hermenéutica, sino que todos mantienen una relación interna: cada acto de comprensión implica interpretación y toda interpretación implica aplicación. Es el análisis que Aristóteles hace de la *frónesis* lo que, según Gadamer, nos permite entender la manera característica en la cual la aplicación es un momento esencial de la experiencia hermenéutica.

El íntimo vínculo que Gadamer busca establecer entre la hermenéutica y la tradición de la filosofía práctica cuyos orígenes se remontan a la filosofía griega no es una acotación o algo sólo secundario a su comprensión de la hermenéutica filosófica. Es una clave para apreciar a qué se refiere con hermenéutica filosófica. No sólo encontramos en Gadamer una interpretación extraordinariamente mordaz de a qué se refiere Aristóteles con *frónesis* y las maneras en las cuales la distingue tanto de la *episteme* como de la *tecné*, sino que el uso creativo que hace de Aristóteles y de la tradición de la filosofía práctica es mucho más rico[59]. La interpretación que Gadamer hace de Aristóteles es una ejemplificación de a qué se refiere cuando dice que nos abramos a la verdad que nos habla mediante la tradición. También es la base de su afirmación de que las *Geisteswissenschaften* son genuinas ciencias *morales*. Además, es la comprensión que Aristóteles hace de la *praxis* y de la *frónesis* lo que puede permitirnos captar cuál considera Gadamer el problema más patético del mundo moderno.

> Cuando Aristóteles, en el sexto libro de la *Ética Nicomáquea*, distingue la manera de conocimiento "práctico"... del conocimiento teórico y el técnico expresa, en mi opinión, una de las grandes verdades mediante las cuales los griegos arrojan luz sobre la mistificación "científica" de la sociedad moderna de especialización. Además, el carácter científico de la filosofía práctica es, por lo que puedo ver, el único modelo metodológico para la autocomprensión de las ciencias humanas, si han de liberarse del espurio estrechamiento que les impone el modelo de las ciencias naturales[60].

O, una vez más, escribe:

> A mi entender, el gran mérito de Aristóteles es haber anticipado el impasse de nuestra cultura científica mediante su descripción de la estructura de la razón práctica como algo diferente del conocimiento teórico y de la habilidad técnica. Mediante argumentos filosóficos refutó el reclamo de los legisladores profesionales cuya función en aquella época correspondía a la del experto en la sociedad científica moderna. Por supuesto, mi intención no es equiparar al experto moderno con el sofista profesional. En su propio campo, es un investigador fiel y confiable y, en general, está muy consciente de la particularidad de sus suposicio-

[59] Véase una exposición de las diferencias entre *episteme*, *tecné* y *frónesis* en *TM*, págs. 278-289; *WM*, págs. 295-307; y "Problem of Historical Consciousness", págs. 135-160.

[60] "Problem of Historical Consciousness", pág. 107.

> nes metódicas y se da cuenta de que los resultados de su investigación tienen una relevancia limitada. No obstante, el problema de nuestra sociedad es que el anhelo de orientación y patrones normativos de la ciudadanía da al experto una autoridad exagerada. La sociedad moderna espera que sirva de sustituto para las orientaciones morales y políticas del pasado. Por ende, el concepto de "*praxis*" desarrollado en los últimos dos siglos es una horrible deformación de lo que en realidad es la práctica. En todos los debates del último siglo, la práctica se entendió como la aplicación de la ciencia a las tareas técnicas... Eso degrada la razón práctica a control técnico[61].

Sería un error pensar que Gadamer está defendiendo algún tipo de regreso nostálgico a Aristóteles. La verdad de sus reflexiones filosóficas se mueven en una dirección muy diferente, pues la distancia temporal entre nosotros y Aristóteles no nos permite regresar a él (Gadamer sabe que es imposible) sino, por el contrario, hacer una apropiación crítica de las ideas de Aristóteles sobre la razón práctica que buscamos hacer relevante para nuestras preguntas y problemas[62]. La hermenéutica filosófica es heredera de esta tradición de filosofía práctica:

> Creo, entonces, que la principal tarea de la filosofía es justificar esa forma de razón y defender la razón práctica y política contra el dominio de la tecnología basado en la ciencia. Ese es el propósito de la hermenéutica filosófica. Corrige la falsedad peculiar de la conciencia moderna: la idolatría del método científico y de la autoridad anónima de las ciencias; y reivindica una vez más la tarea más noble del ciudadano (tomar decisiones conforme la responsabilidad propia) en lugar de derivar la tarea al experto. En este aspecto, la filosofía hermenéutica es la heredera de la tradición más antigua de la filosofía práctica[63].

Con el entrelazado de la hermenéutica y la práctica, la interconexión triple de ciencia, hermenéutica y *praxis* se vuelve explícita. Las reflexiones contemporáneas sobre el carácter de las ciencias naturales y las sociales han conducido a una recuperación de la dimensión hermenéutica de dichas disciplinas y a un encuentro con la tradición hermenéutica. Un tema común que atraviesa todas estas discusiones es el movimiento más allá del objetivismo y el relativismo y el intento

[61] "Hermeneutics and Social Science", *Cultural Hermeneutics* 2 (1975): 312.

[62] Véase una exposición sobre la distancia temporal en *TM*, págs. 258-267; *WM* págs. 275-283.

[63] "Hermeneutics and Social Science", pág. 316.

de exorcizar la ansiedad cartesiana. Pero pensar mediante la naturaleza y los fundamentos de la hermenéutica conforme los investigaron Heidegger y Gadamer conduce a una confrontación con la comprensión de la *praxis* y la *frónesis*. Según Gadamer, no sólo la hermenéutica filosófica es la heredera propia de la tradición de la filosofía práctica, sino que el tipo de juicio y razonamiento que se muestra en toda comprensión es en sí una forma de *frónesis*. He sugerido que, cuando abordamos la filosofía postempirista y la historia de la ciencia, así como los debates recientes sobre la naturaleza de las disciplinas sociales y políticas, desde la perspectiva de la tradición hermenéutica, nuestra comprensión de ellos es más matizada. Nuestra comprensión se vuelve incluso más perspicaz cuando investigamos las relaciones íntimas entre la hermenéutica y la *praxis*. Eso quedará claro cuando veamos que el tipo de racionalidad que Kuhn ha estado esforzándose por enunciar al tratar con problemas complejos de la elección de teorías y los cambios de paradigmas (su énfasis en que las razones funcionan como valores que pueden sopesarse y aplicarse de maneras diferentes a situaciones concretas y su defensa de la función del juicio al hacer elecciones y tomar decisiones) tienen una relación cercana con el análisis que Gadamer hace de la *frónesis* y de la función que desempeña en toda comprensión e interpretación. Los diversos intentos de Kuhn de aclarar las características del tipo de argumentación implícita en la elección entre paradigmas encontrados tiene una calidad inquietante. Es como si hubiera estado buscando un modelo apropiado para expresar su consciencia de que tal deliberación y elección son actividades racionales, pero no el tipo de actividad racional que se ha caracterizado como prueba deductiva o verificación empírica o falsificación. Mostraré que, sin estar por completo consciente de qué está haciendo, Kuhn está apelando a una concepción de racionalidad que ha estado en el corazón de la tradición de la filosofía práctica que Gadamer busca revelar y revivir. Al buscar valorar la orientación básica de la obra de Winch, también (una orientación que contribuye a establecer el contexto para su exposición de "nuestros parámetros" y "sus parámetros"), debemos comprender su posición práctico-moral. Allí, también, descubriremos afinidades latentes con la tradición de la filosofía práctica y la sabiduría.

La aparición de *La idea de una ciencia social* de Winch en 1958 y la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn en 1962 fueron catalizadoras de controversias y debates complejos, matizados y amplios. Se dieron discusiones similares cuando en 1960 Gadamer publicó *Wahrheit und Methode*. Por razones heurísticas, podemos distinguir tres focos muy relacionados de las controversias que generó el libro[64]. El primero tiene que ver con la importancia de la hermenéutica filosófica u ontológica para la interpretación bíblica y, a un nivel más general, para la interpretación de tradiciones religiosas. Desde la época de la Reforma, una corriente primaria de la tradición de la hermenéutica había sido su importancia para entender e interpretar textos sagrados. La obra de Heidegger, Gadamer, Ricoeur y Bultmann representa nuevos desafíos para las personas dedicadas al relato bíblico, la interpretación de tradiciones religiosas y la función que podría desempeñar la teología en el siglo XX.

El segundo foco tiene que ver con la importancia de las reflexiones de Heidegger y de Gadamer sobre la hermenéutica para la comprensión y la interpretación de textos legales y literarios. El erudito italiano Emilio Betti ha sido un archirrival de Gadamer en referencia a la interpretación de la tradición hermenéutica. En su obra más importante, traducida al alemán en 1962, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, y en *Validity in Interpretation* de E. D. Hirsch, publicado en 1967 (que debe mucho a Betti), se sostiene la posición convincente de que Heidegger y Gadamer nos conducen a un historicismo y un relativismo contraproducentes[65]. Contra Gadamer, ambos

[64] Los siguientes libros en inglés son útiles para adquirir una perspectiva general sobre los avances recientes de la hermenéutica y para seguir algunas de las controversias que se han generado: David C. Hoy, *The Critical Circle: Literature and History in Contemporary Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press, 1978); Richard Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1969); y Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980).

[65] Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Tubinga: J. C. B. Mohr, 1962). Véase asimismo E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yake University Press, 1967). Hoy y Palmer, en las obras citadas en la nota 64, buscan defender a Gadamer contra el tipo de críticas que proponen Betti y Hirsch. Véase la exposición de Gadamer sobre Betti en "Suplement I: Hermeneutics and Historicism", en *TM*, págs. 460-491; *WM*, págs. 477-512.

sostienen que es crucial distinguir y separar los tres momentos tradicionales de la hermenéutica que aquél fusiona: comprensión, interpretación y aplicación.

El tercer foco (y el que pretendo explorar con mayor detalle) tiene que ver con la importancia y el cuestionamiento de la hermenéutica filosófica para comprender la naturaleza de las disciplinas sociales y políticas. Desde el comienzo de su carrera intelectual, Gadamer siempre ha tenido interés por la tradición de la filosofía práctica, en especial conforme surge en Platón y en Aristóteles. También es claro que un acontecimiento intelectual decisivo que dejó una profunda huella en la propia práctica e interpretación características de la hermenéutica de Gadamer fue su participación en el seminario de Heidegger (1923) sobre la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles[66]. Pero fue como resultado de la crítica de la obra de Gadamer que este aspecto de su pensamiento pasó a ubicarse en primer plano. En los veinte años posteriores a la publicación de *Wahrheit und Methode*, Gadamer ha regresado una y otra vez al tema de las implicaciones prácticas de la hermenéutica y su importancia para entender los límites y la función de las disciplinas sociales y políticas[67]. No es del todo inexacto decir que ese aspecto del pensamiento de Gadamer ha cobrado tanta prominencia porque Jürgen Habermas lo recalcó y al mismo tiempo lo criticó con fuerza[68]. Pero hubo otros, además de Habermas, que llamaron la atención sobre la importancia y las limitaciones de la hermenéutica filosófica para las disciplinas sociales

[66] Gadamer se refiere a dicho acontecimiento en varios lugares. Véase, por ejemplo, "Heidegger and Marbug Theology", en *Philosophical Hermeneutics*, pág. 201 y "Hermeneutics and Historicism", en *TM*, pág. 489; *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles* (Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag, 1978), pág. 6.

[67] En una reseña perspicaz de Gadamer, Ernst Tugenhat postula un argumento similar y llama la atención sobre el cambio de preocupación que se dio en los escritos de Gadamer desde la publicación de *Wahrheit und Methode*, un cambio que se debe en parte al intento serio de Gadamer de establecer un diálogo con sus críticos. Véase "The Fusion of Horizons", *Times Literary Supplement* (19 de mayo de 1978), pág. 565.

[68] El mismo Gadamer resalta:

> He escuchado con cierta sorpresa que Habermas debería ser una introducción a la hermenéutica y no que la hermenéutica deba ser una introducción a Habermas. Sin lugar a dudas, esa era a su parecer la función que la hermenéutica tenía en el sentido de que, en virtud de asimilar mis propios análisis, pudo aclarar mejor la crítica del positivismo y su falta de reflexión ideológica. ("Summation" *Cultural Hermeneutics* 2 [1975]: 330).

y políticas. Esa es también una idea clave en la obra de Karl-Otto Apel y de Albrecht Wellmer[69]. Desde la confrontación inicial entre Gadamer y Habermas, comenzada con la reseña crítica que Habermas hiciera de *Wahrheit und Methode*, ha habido una gran cantidad de bibliografía sobre lo que ha pasado a catalogarse como el "debate Gadamer-Habermas"[70]. Exploraré algunos de los problemas formulados en ese debate e intentaré mostrar cómo se relaciona con otros debates sobre la racionalidad de la filosofía de las ciencias naturales y sociales. Mi objetivo será mostrar que los problemas latentes de ese debate y las respuestas y contrarrespuestas de Gadamer y Habermas (y otros) son un aporte más al movimiento más allá del objetivismo y el relativismo. Pero en este resumen preliminar quiero tan sólo sugerir por qué el interés en la hermenéutica filosófica, y las limitaciones de dicha disciplina, fue tan importante para Habermas. Con bastante independencia de cualquier influencia directa de Heidegger o de Gadamer, Habermas ya estaba dedicado a una reexaminación crítica de las disciplinas sociales y políticas y el legado del positivismo en el siglo XX[71]. Trabajando dentro de la tradición hegeliana-marxista, sostuvo que toda teoría social y política adecuada debe involucrar una dimensión interpretativa o hermenéutica. Habermas se dio cuenta de que Gadamer había desarrollado uno de los argumentos más firmes y persuasivos que mostraba la importancia de esa dimensión del conocimiento humano. Pero, al mismo tiempo, los alegatos universalistas de la hermenéutica generaban escepticismo en Habermas, quien

[69] Véase Wellmer, *Critical Theory of Society* y Apeel, *Towards a Transformation of Philosophy*.

[70] En *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Francfort: Suhrkamp Verlag, 1971) se publicaron varios artículos de este debate. Véase un útil resumen de él en Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate", *New German Critique* 18 (1979): 44-73; Dieter Misgeld, "Critical Theory and Hermeneutics: The Debate between Habermas and Gadamer", en *On Critical Theory*, ed. John O'Neill (Nueva York: Seabury Press, 1976), págs. 164-183; y Martin Jay, "Should Intellectual History Take a Linguistic Turn?: Reflections on the Habermas-Gadamer Debate", en *Modern European Intellectual History*, ed. Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan (Ithaca: Cornell University Press, 1982), págs. 86-110. Véase asimismo la exposición de Thomas McCarthy del debate en *The Critical Theory of Jurgen Habermas* (Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1978), y Paul Ricoeur, "Hermeneutics and the Critique of Ideology", en *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*, edición y traducción John B. Thompson (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1981), págs. 63-100.

[71] Véase su *Knowledge and Human Interests*, traducción de Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971).

sostenía que la hermenéutica filosófica subestimaba y distorsionaba la función de la comprensión científica de la vida social. La hermenéutica filosófica carecía de una función crítica explícita, la cual es tan vital para cualquier teoría social adecuada. Lo que se necesitaba era una "hermenéutica de la profundidad" que le hiciera justicia a la función del *trabajo* y el *poder* (no sólo el lenguaje y la comunicación) en la comprensión de la cultura y la sociedad. Contra Gadamer, quien tendía a contrastar el método científico con el fenómeno hermenéutico, Habermas defendía la necesidad de una síntesis dialéctica de ciencia empírico-analítica y hermenéutica en una teoría crítica que tuviera una intención práctica y estuviera regida por un interés cognitivo emancipatorio[72].

Podemos formular el principal problema de una manera levemente diferente. Habermas pensaba que uno de los aportes más importantes de Gadamer era la vinculación explícita de la hermenéutica con la aplicación o, más en general, con la *praxis*[73]. Pero al mismo tiempo sostenía que la propia comprensión de *praxis* de Gadamer y su convicción de que la concepción de *praxis* de Aristóteles es "el modelo para la autocomprensión de la ciencia humana" no resistiría un examen crítico[74]. Habermas estaba sin lugar a dudas de acuerdo con Gadamer en que "el concepto de 'praxis' que se desarrolló en los últimos dos siglos es una horrible deformación de lo que en realidad es la práctica"[75]. Y Gadamer desde luego estaría de acuerdo con la siguiente afirmación de Habermas:

> La verdadera dificultad de la relación de la teoría y la praxis no surge de esta nueva función de la ciencia como fuerza tecnológica, sino más bien del hecho de que ya no podemos distinguir entre poder práctico y poder técnico. No obstante, incluso una civilización que se ha vuelto

[72] Véase una declaración sucinta de su postura en la conferencia inaugural de Habermas cuando se lo nombró profesor de la Universidad de Francfurt, reimpreso como apéndice de su *Knowledge and Human Interests*, págs. 301-317.

[73] En su reseña de *Verdad y método*, Habermas dice: "el verdadero logro de Gadamer es, a mi parecer, la demostración de que la comprensión hermenéutica está vinculada con la necesidad trascendental a la expresión de una comprensión que orienta a la acción". "A Review of Gadamer's *Truth and Method*", pág. 351.

[74] Véase una crítica de Habermas del "neoaristotelismo" en sus observaciones de "Legitimation Problems in the Modern State", en su *Communication and the Evolution of Society*, traducción de Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), págs. 201-205.

[75] "Hermeneutics and Social Science", pág. 312.

> científica no queda eximida de cuestiones prácticas; por ende, surge un peligro peculiar cuando el proceso de cientificación supera el límite de las cuestiones técnicas sin alejarse, no obstante, del nivel de reflexión de una racionalidad confinada al horizonte tecnológico. Pues entonces no se intenta en absoluto alcanzar un consenso racional de los ciudadanos en lo concerniente al control práctico de sus destinos. El intento de alcanzar control técnico sobre la historia mediante la perfección de la administración de la sociedad, intento éste tan poco práctico como antihistórico, usurpa su lugar[76].

Pero si bien hay un acuerdo común entre Gadamer y Habermas sobre las presiones de la sociedad moderna para confundir y deformar cuestiones genuinamente prácticas con problemas técnicos y estratégicos, y ambos buscan defender la autonomía y la legitimidad de una *praxis* distinguible de la *tecné*, no están de acuerdo sobre qué significa eso con exactitud y sobre sus consecuencias. Muchas de sus diferencias se relacionan con sus distintas interpretaciones de *praxis*, sus características subrayadas y, en especial, la naturaleza y la función de la razón en lo concerniente a la *praxis*.

Juicio político y discurso práctico

Los problemas que cobran prominencia en los distintos énfasis de Gadamer y de Habermas nos abren a una dimensión mucho más amplia de la nueva conversación sobre la racionalidad humana. Mi propósito al introducir el "debate Gadamer-Habermas" es poner énfasis en la manera más general en la cual ha ingresado el análisis de la *praxis*, la *frónesis*, el discurso práctico y el juicio político (todos con relación íntima entre sí) en esta nueva conversación. Las críticas de las variedades de cientificismo, positivismo, conductismo y metodismo son comunes a un grupo mucho más grande de pensadores que han buscado recuperar, de diferentes maneras, el sentido de *praxis* y mostrar su relevancia para la sociedad contemporánea. Esos han sido temas importantes en la obra de Hannah Arendt, cuya investigación sobre la condición humana se concentra en la *vita activa*, con la distinción tripartita de labor, trabajo y

[76] "Dogmatism, Reason and Decision: On Theory and Praxis in Our Scientific Civilization", en su *Theory and Practice*, traducción de John Viertel (Boston: Beacon Press, 1973), pág. 255.

acción (*praxis*)[77]. También quiere advertirnos sobre el peligro actual de olvidar qué es en realidad la acción o la *praxis*: la forma más elevada de actividad humana, manifestada en el discurso y en los hechos y arraigada a la condición humana de pluralidad. Además sostiene que, en la era moderna, la mentalidad de fabricación o "medio para un fin" (*tecné*) y la mentalidad laboral han distorsionado y corrompido la *praxis*. Su análisis del espacio público de la apariencia en la *polis* tiene muchos paralelos con el análisis de la acción comunicativa de Habermas, orientada al entendimiento mutuo[78]. Algunas dimensiones de su análisis del juicio político tienen afinidad con el análisis mismo de *frónesis* y juicio de Gadamer[79]. Pero el terreno en común que comparten Arendt, Gadamer y Habermas nos permite apreciar las agudas e importantes diferencias entre ellos en lo que respecta a sus reflexiones sobre el sentido y la función de la *praxis* en el mundo contemporáneo.

Encontramos temas similares en una variedad de otros pensadores políticos, incluidos Charles Taylor, Hanna Pitkin y Sheldon Wolin[80]. Considérese, por ejemplo, el ensayo de Sheldon Wolin, "Political Theory as a Vocation". Cuando comparamos ese ensayo con los escritos de Gadamer y de Feyerabend, las similitudes estructurales saltan a la

[77] Véase Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

[78] Véase Habermas, "Hanna Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research* 44 (1977): 3-24.

[79] Véase la discusión sobre el juicio que Arendt hace en "The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance", en su *Between Past and Future* (Nueva York: Viking Press, 1961), págs. 196-226 y los extractos de sus conferencias sobre la filosofía política de Kant impresas como apéndice de su *Life of the Mind* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978). El texto completo de las conferencias de Arendt sobre Kant (del cual se seleccionaron estos extractos) se publicó hace poco junto con un excelente ensayo interpretativo. Véase *Hanna Arendt: Lectures on Kant's Political Philosophy*, edición con ensayo interpretativo de Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Compárese con la discusión de Gadamer de la *frónesis* y el juicio en *Verdad y método*. Las diferentes interpretaciones de Arendt y de Gadamer del entendimiento del juicio de Kant, en especial según lo desarrolla en su *Crítica del juicio*, no son sólo fascinantes en sí sino que tienen una íntima relación con algunas de las diferencias importantes de sus orientaciones filosóficas.

[80] Véase Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", reimpreso en Rabinow y Sullivan, *Interpretative Social Science*, págs. 25-71; Hannah Pitkin, *Wittgenstein and Justice* (Berkeley: University of California Press, 1972); y Sheldon Wolin, "Political Theory as a Vocation", en *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, edición de M. Fleisher (Nueva York: Atheneum, 1972), págs. 23-75.

vista. Los tres examinan y critican la obsesión moderna por el método. Los tres encuentran los orígenes de dicha obsesión en el legado cartesiano. El ataque de Feyerabend al método se dirige contra lo que considera las consecuencias ingratas que ha tenido dicha obsesión en la comprensión de las ciencias naturales. Gadamer está en todo momento combatiendo la intrusión del método en la hermenéutica y en las *Geisteswissenschaften*. Wolin busca mostrar cómo el "metodismo" ha infectado y distorsionado la disciplina de la ciencia política. El método no es inocente o neutral. No sólo presupone una interpretación de qué constituye la vida social y política, sino que se ha convertido en un factor poderoso en lo que respecta a dar forma (o, más bien, deformar) la vida humana en el mundo moderno. Wolin explicita por completo la inquietud práctico-moral que yace en el corazón de los escritos de Feyerabend y de Gadamer cuando nos dice que el *vita methodi* "evita la crítica fundamental y el compromiso fundamental" y que lejos de ser un ideal inocente, epistemológico y neutral, es una "propuesta para dar forma a la mente", una propuesta que, según consideran los tres, tiene consecuencias inquietantes[81]. Contra el *vita methodi*, Wolin defiende la *bios theoretikos* y en el corazón de su interpretación de dicha forma de vida está el juicio. Dadas las proximidades de la comprensión de la quintaesencia del juicio político de Gadamer, el siguiente pasaje de Wolin podría haber sido escrito por aquel.

> ¿Qué es la sabiduría política? Expresada de una manera tan vaga, la pregunta es imposible de contestar, pero podría reformularse de manera que resulte fructífera. La antítesis entre sabiduría política y ciencia política está relacionada en lo esencial con dos formas diferentes de conocimiento. La forma científica representa la búsqueda de formulaciones rigurosas con consistencia lógica y capacidad de someterse a evaluación empírica. Como forma, tiene las cualidades de la concisión, la manejabilidad y la independencia relativa del contexto. Sabiduría política es una frase desafortunada, pues... la pregunta no es *qué* es, sino *qué* le es inherente. También podría agregarse que la historia, el conocimiento de las instituciones y el análisis legal [son] conocimiento [relevante]... de teorías políticas del pasado. Tomado en conjunto, este tipo compuesto de conocimiento presenta un contraste con el tipo científico. Su modo de actividad no es tanto el estilo de la búsqueda como reflexión. Tiene en cuenta la lógica, pero más en cuenta tiene las incoherencia y las

[81] Wolin, "Political Theory as a Vocation", págs. 28, 38.

> contradicción de la experiencia. Y por la misma razón, desconfía del rigor. La vida política no genera su significado en hipótesis lacónicas sino que es esquiva y por tanto enunciados significativos acerca de ella a menudo tienen que ser alusivos e insinuantes. El contexto pasa a cobrar una suprema importancia, pues las acciones y los acontecimientos no se producen en otro entorno. Por ende, el conocimiento de este tipo tiende a ser sugestivo y esclarecedor más que explícito y determinado. Utilizaremos el término que acuñara M. Polanyi para llamarlo "conocimiento político tácito"[82].

Ciencia, hermenéutica y *praxis*

Puede parecer que me he alejado mucho de los problemas involucrados en el movimiento más allá del objetivismo y el relativismo. La relación del conocimiento político y la tradición de la filosofía práctica con el carácter de la racionalidad en las ciencias naturales y el tipo de argumentación necesario para la elección de la teoría o los cambios de paradigma podría sumir a uno en una genuina perplejidad. Puede haber una sospecha legítima de que las interrelaciones de la ciencia, la hermenéutica y la *praxis* que he estado bosquejando son más sugestivas que sustantivas. Por último, mis constantes referencias a una nueva conversación, una sensación de que eso expresa más una pía esperanza que una realidad viva puede generar un apropiado escepticismo. El lector con razón exige que se resuelvan o se traten las sugerencias que he estado haciendo, las cuales aclararán, evaluarán y apoyarán mis afirmaciones. Mi objetivo hasta ahora ha sido brindar una orientación, transmitir una sensación de las cuestiones subyacentes y sugerir cómo planeo investigarlas y responderlas.

Para poner manos a la obra a la solución de este proyecto, comienzo con la autocomprensión de la naturaleza de la ciencia, su carácter esencial y su alcance. Es nuestra comprensión cultural de la ciencia, en especial las ciencias físicas, y el extraordinario "éxito" de la empresa científica desde sus orígenes modernos lo que ha establecido el contexto para los problemas intelectuales y culturales del mundo moderno. La hermenéutica, conforme la disciplina cobró forma en el siglo XIX, ha sido una reacción defensiva contra los alegatos universalistas

[82] Ibid., págs. 44-45.

y reductivistas hechos en nombre de las ciencias. Todo defensor de la hermenéutica y, más en general, de la tradición humanista ha tenido que confrontar el persistente alegato de que es la ciencia y sólo la ciencia la medida de la realidad, el conocimiento y la verdad. En cuanto a la *praxis* y a la *frónesis*, son conceptos sospechosos cuando quedamos atrapados en el legado cartesiano. Existen profundas razones y causas culturales (como han sostenido Gadamer, Arendt y Habermas) por las cuales, en el mundo moderno, el único concepto de razón que parece tener sentido es aquel en el cual la concebimos como un instrumento para determinar el medio más eficiente o efectivo para un cierto fin y el único concepto de actividad que parece viable es el de aplicación técnica, manipulación y control. Tras quedar atrapados en la idea de que la distinción subjetivo-objetivo es una distinción fundamental que surge en cuanto cualquiera reflexiona e investigamos las variaciones de dicha distinción hasta que lo subjetivo se vuelve casi sinónimo de lo privado, idiosincrático y arbitrario, la idea misma de *frónesis* parece un concepto confuso. El conocimiento debe ser objetivo o solo es pseudo-conocimiento. Cuando entran los valores, debe tratárselos como respuestas emocionales no cognitivas o preferencias subjetivas privadas. Desde esta perspectiva, en especial en sus variantes positivistas, hablar de la sabiduría práctica o política y de la *frónesis* como un tipo especial de actividad racional puede tener cierto encanto, pero no logra cumplir con la promesa de conocimiento científico serio.

En contraposición con la abrumadora parcialidad que este contraste ingrato entre sabiduría y ciencia refleja y la obsesión de muchos pensadores modernos con la *episteme* y la ciencia, el cambio que está quedando cada vez más en evidencia en la nueva conversación es una inversión[83]. Puede ser engañoso pensar dicha inversión como la "primacía de lo práctico", en la medida en que seguimos aceptando los contrastes tradicionales y modernos entre lo "teórico" y lo "práctico". Se debe ser sensible a las importantes diferencias entre la naturaleza del conocimien-

[83] Estoy usando "inversión" en el sentido en el que Hegel lo utiliza de manera sistemática en su *Fenomenología del espíritu*, donde sostiene que el pensamiento y el tratamiento de una forma de conciencia (*Gestalt des Bewusstsein*) nos conduce a su opuesto dialéctico: su inversión. Véase la discusión de inversión que hace Gadamer en "Hegel's 'Inverted World'", en su *Hegel's Dialectic*, traducción de P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1976), págs. 35-53.

to científico y otras formas de conocimiento y reconocerlas, pero con cuanto mayor detenimiento examinamos la naturaleza de ese conocimiento científico que se ha convertido en el paradigma del conocimiento teórico, más nos damos cuenta de que el carácter de la racionalidad en las ciencias, en especial en cuestiones de elección de la teoría, está más cerca de aquellas características de la racionalidad que han sido típicas de la tradición de la filosofía práctica que de muchas de las imágenes modernas de lo que, se supone, es el carácter de la *episteme* genuina[84].

La tradición que Aristóteles contribuyó a iniciar encierra una profunda ironía. Aristóteles es al mismo tiempo uno de los defensores más nobles de la autonomía y la integridad de la *praxis* y la *frónesis* y el filósofo que plantó las semillas para la denigración de la filosofía práctica. La expresión "filosofía práctica" es casi contradictoria, porque la filosofía como amor a la *sofía* es algo más elevado y más divino que la *frónesis*. En el décimo libro de la *Ética Nicomáquea*, un libro que ha sido muy problemático para muchos eruditos de Aristóteles[85], el estagirita, en un regreso al tema de la felicidad, afirma que "puede aceptare que la felicidad consista en la contemplación como algo coherente con los resultados ya alcanzados y con la verdad"[86]. La vida que consiste en la pura *actividad* de la contemplación es más que verdaderamente humana: es celestial, divina. En comparación con ella, "la vida de la virtud moral... es feliz sólo en un segundo grado"[87]. La *praxis* en la moral y en la política secunda a la forma más elevada de actividad: la *theoria*, que tiene una relación íntima con la *sofía*, el *nous* y la *episteme*. Si bien las diferencias entre las concepciones modernas de *episteme*, en especial conforme la forma que le dio el legado cartesiano, y la comprensión más antigua de *episteme* son tan notables como sus similitudes, el prejuicio

[84] El darse cuenta de esto es una de las consecuencias más interesantes de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de Rorty. Véase mi exposición de esto en "Philosophy in the Conversation of Mankind". Al igual que Rorty, creo que es uno de los temas más importantes y relevantes de la tradición pragmática estadounidense.

[85] Véanse algunas muestras de cómo los actuales eruditos de Aristóteles tuvieron problemas con este libro y, en un sentido más general, con la interpretación que hace Aristóteles de la relación de la vida práctica y la teórica en A. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley: University of California Press, 1980).

[86] Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, traducción de H. Rackham (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1926), 10.7, 1177a, 16-19.

[87] Ibid., 10.8, 1178a, 7-8.

que sugieren los contrastes de Aristóteles se ha resuelto por completo en el pensamiento moderno. Se ha convertido en un dogma tan arraigado del pensamiento moderno que recién después de resolver los problemas "duros" de la epistemología y captar el conocimiento científico podemos dedicarnos a las inquietudes "más tenues" y "más confusas" de la filosofía moral, social y política. Ese es un prejuicio que está cuestionándose en la nueva conversación sobre la racionalidad humana.

Para concluir la primera parte y establecer el contexto para mi investigación de la filosofía postempirista y la historia de la ciencia, permítaseme resumir lo expuesto desde una perspectiva levemente diferente. Desde los orígenes de la ciencia moderna, la estrategia típica de los filósofos con mentalidad científica al enfrentarse con el alegato de que hay otras formas de conocimiento además de las evidenciadas en las ciencias formales y naturales ha sido sostener que lo legítimo, aceptable o racional de esas formas de conocimiento supuestamente "diferentes" puede asimilarse, traducirse o reducirse a los cánones del discurso científico. Lo que no puede asimilarse, traducirse o reducirse debe rechazarse por ser pseudoconocimiento. En ese aspecto, el positivismo lógico y el empirismo son continuos con las tradiciones más antiguas del empirismo y el racionalismo. Pero cuando se ha presionado hasta el extremo el cientificismo implícito (la ciencia es la única medida de qué vale como conocimiento y realidad), siempre ha habido quienes han sostenido que tal cientificismo es deficiente, omite algo de vital importancia o no logra reconocer que hay otras formas legítimas de experiencia y conocimiento. Sin embargo es típico (si bien no sucede en todos los casos) que los defensores de esos modos de conocimiento y experiencia, bien se inspiren en las disciplinas humanísticas clásicas, bien en la tradición de la filosofía práctica y la sabiduría, han aceptado de manera explícita o implícita la autocomprensión de las ciencias naturales defendida por sus opositores "tenaces". Los complicados debates que examinaremos han tenido lugar dentro de este marco de suposiciones con frecuencia compartidas sobre las características de la ciencia y del método. Cada vez que a algún filósofo se le ocurre algo que considera un nuevo argumento o una nueva idea para mostrar por qué no pueden asimilares o reducirse todas las formas de conocimiento a las formas canónicas de las ciencias formales y naturales, hay una enorme cantidad de tipos tenaces que se le oponen con argumentos según los cuales, cuando

mucho, sus adversarios han observado algunas dificultades "prácticas" pero en absoluto obstáculo "teórico" genuino alguno para la esencial unidad de toda la ciencia y la reducción de las diferentes ciencias a una única ciencia universal abarcadora[88]. El cambio de *dramatis personae*: Descartes contra Vico, Comte o Mill contra Dilthey, los positivistas y los empiristas lógicos contra los filósofos de lenguaje común y los fenomenólogos. Si bien es probable que ese tipo de oposición continúe, ahora está cobrando forma un nuevo patrón en la conversación sobre la racionalidad humana: ahora está cuestionándose el marco mismo, las suposiciones no reconocidas y las metáforas que han mantenido vivos estos debates. Con dicho cuestionamiento y dicha investigación, van quedando cada vez más de manifiesto las nuevas continuidades (y diferencias) entre la ciencia, la hermenéutica y la *praxis*. Ahora mi tarea consiste en mostrar eso en detalle y justificar mi tesis central de que estamos presenciando y participando de un movimiento de superación del objetivismo y el subjetivismo.

[88] El problema aquí no es la cuestión de la unidad de la ciencia. Más bien es una cuestión de cómo se caracteriza dicha unidad (o mejor aún, *continuidad*) que busca hacerle justicia a similitudes y diferencias entre las ciencias pero se muestra escéptica en cuanto a los diferentes intentos de fijar límites definitivos. En el positivismo lógico y en el empirismo, la tesis de la unidad de la ciencia estaba en última instancia relacionada con el programa del reduccionismo y el fisicalismo. Desde dicha perspectiva, todo alegato rival de conocimiento debe cumplir con los estrictos requisitos lógicos de traducción y reducción a una física universal ideal. En principio hay sólo una ciencia. Además de las muchas críticas internas del significado de "reducción" y si es posible, todo el proyecto pierde credibilidad como proyecto global (distinguido de reducciones fragmentadas) cuando nos damos cuenta de que la imagen de lo que, se suponía, era la ciencia defendida por los positivistas estaba desacreditada. Una manera de caracterizar la inversión que se ha dado en la filosofía postempirista y en la historia de la ciencia es darse cuenta de que las ciencias naturales muestran muchos de los rasgos característicos de lo que en un principio se tomaba por pseudociencias (es decir, las ciencias humanas). En este sentido, la recuperación de la dimensión hermenéutica de las ciencias transforma la cuestión de cómo ha de caracterizarse la unidad de las ciencias.

PARTE DOS

Ciencia, racionalidad e inconmensurabilidad

Con elegante concisión, William James describió "las etapas clásicas de la carrera de una teoría. En primer lugar, ya sabe, se ataca la teoría por considerársela absurda; después, se admite que es verdad pero obvia e insignificante; por último se la considera tan importante que sus adversarios alegan haberla descubierto ellos mismos"[1]. Algo similar ya ha ocurrido con la teoría que propusiera Thomas Kuhn en los veinte años desde la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas*. La reacción de sus críticos al libro fue inmediata y aguda: las principales ideas de Kuhn era absurdas, contradictorias y estaban equivocadas[2]. Incluso se sugirió que eran inmorales e irracionales. Se caricaturizaron y ridiculizaron sus perspectivas[3]. Después de la primera ráfaga de acalorada polémica, voces más calmas salieron a defenderlo y sostuvieron que, a pesar de no carecer de dificultades y ambigüedades, muchas de sus tesis estaban justificadas[4] – si bien algunos dijeron que lo acertado en Kuhn era "obvio e insignificante". Por último, están quienes, a pesar de considerarlo refutado o pasado de moda, incorporan tesis similares en sus propios aportes peculiares a la historia y la filosofía de la ciencia[5].

[1] William James, *The Works of William James: Pragmatism*, ed. Fredson Bowers e Ignas K. Skupskelis (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975), pág. 95.

[2] Véanse las referencias de la nota 31 de la parte 1.

[3] Véanse los artículos recopilados en Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, en especial John Watkins, "Against 'Normal Science'".

[4] Véanse las criteriosas exposiciones sobre Kuhn que hace Gerald Doppelt, "Kuhn's Epistemological Relativism: An Interpretation and Defense", *Inquiry* 21 (1978): 33-86 y Wolfgang Stegmüller, *The Structure and Dynamics of Theories* (Nueva York: Springer-Verlag, 1976).

[5] Si bien S. E. Toulmin, D. Shapere, L. Laudan e I. Lakatos han criticado con agudeza a Kuhn, sus propios aportes a la comprensión de la ciencia comparten muchas de las características y los temas que se encuentran en Kuhn. Véanse referencias a sus obras en la bibliografía.

La racionalidad práctica de la elección de teoría

En la enorme cantidad de bibliografía que se ha reunido en torno a la obra de Kuhn, no se ha remarcado lo suficiente un tema: la medida en la cual Kuhn seguía atrapado en el lenguaje del positivismo y el empirismo lógico que buscaba criticar y reemplazar. No obstante, ese vestigio de positivismo nos ayuda a entender parte de la controversia que ha generado su obra. Para exponer el problema con simplicidad y audacia, cuando Kuhn pasó a considerar el carácter de las revoluciones científicas y la naturaleza de las disputas que se dan entre los partidarios de teorías de paradigma rivales, su perspectiva fundamental fue que las concepciones tradicionales de tales disputas se terminan, son inaplicables y poco esclarecedoras. El tipo de argumentación que se da en tiempos de crisis y revoluciones científicas no puede resolverse mediante una apelación a los cánones de la lógica deductiva o la prueba ni mediante apelación directa alguna a la observación, la verificación, la confirmación o la falsificación. Ese es el contexto dentro del cual Kuhn introduce la controversial noción de persuasión y su concepto relacionado de "conversión". Nos dice que en las "batallas" que se libran entre los partidarios de las teorías de paradigma rivales (nótese la combinación de provocadoras metáforas religiosas y político-militares), "si bien cada uno puede esperar convertir al otro a su forma de ver la ciencia y sus problemas, ninguno puede esperar demostrar su posición. La competición entre paradigmas no es el tipo de batalla que puede resolverse mediante pruebas". Y de nuevo, "la trasferencia de alianza de paradigma a paradigma es una experiencia de conversión que no puede forzarse". Si preguntamos cómo se inducen tales "conversiones", debemos fijarnos en las "técnicas de persuasión" y preguntar sobre el "argumento y el contraargumento en una situación en la cual no puede haber prueba alguna"[6].

Lo todavía no del todo apreciado es cuánto se igualan el lenguaje y la estrategia de Kuhn con la reacción de los positivistas lógicos cuando enfrentan un problema análogo en un contexto diferente. En un principio pensaban que podían distinguir con claridad entre proposiciones o

[6] *Structure of Scientific Revolutions*, págs. 148, 151-152. A menos que se observe lo contrario, todas las referencias de páginas de Kuhn remiten a esta obra.

sentencias analíticas y sintéticas y, por ende, aclarar los únicos dos tipos de discurso con importancia cognitiva, pero se dieron cuenta de que las llamadas sentencias éticas no entran en ninguna de esas prolijas categorías. Por ende, cuando buscaban dar sentido a cuanto sucede en las disputas éticas (cuando el problema no eran las cuestiones de hecho), alegaban que dichas disputas podían entenderse como corresponde sólo como forma de *persuasión* en la cual cada una de ellas trata de *convertir* a un oponente a adoptar su actitud *no cognitiva*[7]. Así como hubo una fuerte reacción contra esta estrategia y contra la teoría emotiva subyacente de la ética con su flagrante no cognitivismo, encontramos un paralelo entre quienes acusan a Kuhn de autorizar algún tipo de irracionalidad, subjetividad y psicología de masas en la batalla de paradigmas rivales. En efecto, a Kuhn se lo ha acusado de defender el no cognitivismo en temas de disputa científica, una visión que para muchos parece de una patente absurdidad.

A pesar de quienes alegan que cada vez que Kuhn intentó aclarar su sentido original en efecto reescribió su propia historia o cambio de parecer[8], una lectura comprensiva de *La estructura de las revoluciones científicas* muestra que siempre tuvo la intención de distinguir las formas de persuasión racional y la argumentación que se da en las comunidades científicas de aquellas formas irracionales de persuasión que se lo ha acusado de apoyar[9]. En este aspecto, ha habido un movimiento o una aclaración que revela que Kuhn está mucho más cerca del abordaje en términos de "buenas razones", un enfoque de la ética que pasó a

[7] Véase A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Nueva York: Dover, 1946); y Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944).

[8] Véase, por ejemplo, S. E. Toulmin, "Does the Distinction between Normal and Revolutionary Science Hold Water?" y la respuesta de Kuhn, "Reflections on my Critics", en Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*.

[9] Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje:

> Eso no pretende sugerir que los paradigmas nuevos triunfen, en última instancia, mediante una suerte de estética mística. Por el contrario, muy pocos hombres abandonan una tradición sólo por esas razones. Con frecuencia son quienes resultan haberse equivocado. Pero si cualquier paradigma ha de triunfar alguna vez, debe conquistar algunos primeros defensores, hombres que lo desarrollen al punto en el cual puedan producirse y multiplicarse argumentos tenaces. E incluso esos argumentos, cuando llegan, no son decisivos por separado. Dado que los científicos son hombres razonables, uno u otro argumento en última instancia persuadirán a muchos de ellos (*Structure of Scientific Revolutions*, pág. 158).

reemplazar el severo emotivismo de los primeros positivistas lógicos. Resalto que esa fue (y es) la intención de Kuhn y no que ha logrado aclarar cómo hemos de hacer la distinción entre buenas y malas razones. Permítaseme citar algunos pasajes relevantes:

> Nada sobre la tesis relativamente familiar [de que la elección de teoría no es sólo una cuestión de prueba deductiva] implica que no haya buenas razones para ser persuadido ni que dichas razones no sean en última instancia *decisivas para el grupo*. Tampoco algo parece implicar siquiera que las razones de la elección sean diferentes a las que suelen enumerar los filósofos de la ciencia: precisión, simplicidad, productividad y demás. No obstante, lo que debería sugerir es que tales razones funcionan como valores y, por ende, hombres que están de acuerdo en hacerles honor pueden aplicarlas de maneras diferentes, por separado y en conjunto. Si dos hombres no están de acuerdo, por ejemplo, sobre la relativa productividad de sus teorías, o si están de acuerdo sobre eso pero no están de acuerdo sobre la importancia de la productividad y, por ejemplo, el alcance que tiene tomar una decisión, a ninguno puede condenársele de estar equivocado. Tampoco alguno de ellos está siendo poco científico. *No existe algoritmo natural para la elección de la teoría, ni procedimiento de decisión sistemática que, aplicado como corresponde, deba conducir a cada persona del grupo a la misma decisión*. (Bastardilla agregada, págs. 199-200)

O, en un sentido similar, escribe:

> Lo que niego entonces no es ni la existencia de buenas razones ni que dichas razones sean del tipo que suele describirse. No obstante, insisto en que tales razones constituyen valores a aplicar en la toma de decisiones más que reglas de elección. Los científicos que las comparten, sin embargo, pueden tomar diferentes decisiones en la misma situación concreta. Hay dos factores profundamente involucrados. En primer lugar, en muchas situaciones concretas, los diferentes valores, a pesar de constituir todos buenas razones, conducen a diferentes conclusiones, diferentes elecciones. En tales casos de conflictos de valor (por ejemplo, una teoría es más simple pero la otra es más precisa), el peso relativo que diferentes personas adjudican a diferentes valores puede desempeñar una función decisiva en la elección individual. Lo más importante es que, si bien los científicos comparten dichos valores y deben seguir haciéndolo si la ciencia ha de sobrevivir, no los aplican de la misma manera. Diferentes personas pueden juzgar de maneras muy diferentes la simplicidad, el alcance, la productividad e incluso la precisión (lo cual no quiere decir que sus juicios sean

arbitrarios). Una vez más, sus conclusiones pueden diferir sin violar ninguna regla aceptada[10].

Kuhn nunca analiza con claridad a qué se refiere con "valores", pero no es accidental que use el lenguaje del discurso práctico para aclarar disputas sobre teorías y paradigmas rivales. Por el contrario, ese es uno de los temas más importantes de sus escritos. Muchas de las características del tipo de racionalidad que se exhiben en tales disputas muestran una afinidad con las características de la *frónesis* (razonamiento práctico) que describe Aristóteles. Por supuesto, Aristóteles no estaba abordando el problema de las disputas por teorías de paradigma rivales y en su análisis de la *frónesis* la contrasta con la *episteme* (conocimiento científico) así como con la *tecné*. Pero la *frónesis* es una forma de razonamiento que se ocupa de la elección e involucra deliberación. Trata con lo variable y con aquello sobre lo cual puede haber opiniones diferentes (*doxai*). Es un tipo de razonamiento en el cual hay una mediación entre los principios generales y una situación particular concreta que requiere elección y decisión. En la formación de tal juicio no hay reglas técnicas determinadas mediante las cuales un particular pueda sin más subsumirse a aquello que es general o universal. Lo que se necesita es una interpretación y una especificación de universales apropiados para esa situación particular. Eso se corresponde con la afirmación de Kuhn de que los criterios "universales" que comparten los científicos tienen la apertura suficiente como para requerir interpretación y consideración sensata de las alternativas cuando se hacen elecciones específicas entre paradigmas rivales y teorías. Al igual que Aristóteles, Kuhn insiste en que tal elección es una actividad racional, si bien las razones a las cuales apelamos no dictan por necesidad una elección unívoca. Esperar o exigir más precisión que eso es malinterpretar el carácter de tal deliberación. Y existen más similitudes importantes. Conforme Aristóteles explora la naturaleza de la *frónesis* desde una variedad de perspectivas, va quedando claro que debemos entender las maneras en las cuales la *polis* o comunidad la nutre. Para Kuhn, también, el carácter de nuestro juicio y deliberación racional concerniente a la elección de teorías de

[10] "Reflections on my Critics", pág. 262.

paradigma rivales cobra forma en virtud de la práctica social de la comunidad científica relevante[11].

Kuhn regresa a este tema y amplía su exposición del carácter práctico del razonamiento en el momento de la elección entre teorías en una conferencia dictada en 1973 pero publicada recién en 1977 titulada "Objetividad, juicio de valor y elección de teoría"[12]. Reitera su escepticismo sobre la búsqueda de "un algoritmo capaz de dictar una elección racional y unánime"[13] y resalta que los criterios de elección "funcionan no como reglas, que determinan la elección, sino como valores, que la influyen"[14]. Enumera cinco criterios de elección: "precisión, coherencia, alcance, simplicidad y productividad". Nos informa que "estoy por completo de acuerdo con la perspectiva tradicional de que [dichos criterios] desempeñan una función vital cuando los científicos deben elegir entre una teoría establecida y una nueva teoría enfrentada"[15], pero debemos darnos cuenta de que "por separado, los criterios son imprecisos: las personas pueden diferir con legitimidad sobre su aplicación a casos concretos". Además, cuando se "aplican juntos, demuestran en repetidas ocasiones entrar en conflicto unos con otros"[16]. Kuhn bus-

[11] Véanse las discusiones de *frónesis* de David Wiggins y Gadamer, donde se exploran estas características del razonamiento práctico. Wiggins, "Deliberation and Practical Reason", reimpreso en A. O. Rorty, *Essays in Aristotle's Ethics*; Gadamer, *TM*, págs. 278-289, así como "Problem of Historical Consciousness", págs. 135-145. Véase asimismo las perspicaces exposiciones sobre el razonamiento práctico que hacen John McDowell en "Virtue and Reason", *Monist* 62 (1979): 331-350; Charles Lamore en "Moral Judgement", *Review of Metaphysics* 35 (1981): 275-296; y la exposición de Hilary Putnam sobre la función del "conocimiento práctico" en la ciencia en su *Meaning and the Moral Sciences*, págs. 71-72. También hay aspectos del análisis de *frónesis* de Aristóteles que no son (por supuesto) análogos al razonamiento práctico sobre la elección de la teoría o todo buen científico, incluso quien ejemplifica la "virtud" del razonamiento práctico, es por necesidad un buen hombre. Pero como conclusión de su exposición sobre la *frónesis*, Aristóteles nos dice en *Ética Nicomaquea*: "por lo tanto estas consideraciones muestran que no es posible ser bueno en el verdadero sentido de la palabra sin prudencia [*frónesis*] ni ser prudente sin virtud moral" (6.13, 1144b, 30-32).

[12] Este ensayo se incluye en *Essential Tension*, págs. 320-339. En referencia a la relación entre la virtud moral (virtudes de carácter) y la inteligencia práctica, véase MacIntyre, *After Virtue*, págs. 144-145.

[13] "Objectivity", pág. 326.

[14] Ibid., pág. 331.

[15] Ibid., págs. 321-322.

[16] Ibid., pág. 322.

ca dar sentido a un desacuerdo racional en la elección de teoría, un desacuerdo que no puede resolverse mediante una apelación a reglas determinadas formuladas con precisión. Asimismo afirma que con el tiempo dichos desacuerdos pueden resolverse, y se resuelven, dentro de la comunidad científica relevante de manera racional en virtud de la fuerza de los argumentos. Pero incluso entonces es engañoso hablar de prueba (si nuestro modelo de prueba es un argumento deductivo). Por el contrario, lo que persuade a la comunidad de científicos es el peso acumulativo de los argumentos complejos propuestos a favor de una teoría de paradigma dada y sus éxitos.

> No obstante, tal modo de desarrollo *requiere* un proceso de decisión que permite a hombres racionales estar en desacuerdo y tal desacuerdo estaría enjaulado en el algoritmo común que en general han buscado los filósofos... Lo que desde un punto de vista puede parecer la flojedad e imperfección de los criterios de elección concebidos como reglas, cuando los mismos criterios se ven como valores, puede parecer un medio indispensable de diseminar el riesgo que siempre supone la introducción o el apoyo de la novedad[17].

Pero si los criterios de elección entendidos como valores son tan abiertos en su aplicación y consideración como sugiere Kuhn, todavía puede parecer que el autor confía en factores subjetivos y arbitrarios como elementos decisivos para hacer una elección específica entre teorías. Para intentar enfrentar esa crítica persistente, Kuhn distingue dos sentidos de "subjetivo": el primero suele contrastarse con lo "objetivo", mientras que el segundo se contrasta con lo "crítico". "Cuando mis críticos describen las características idiosincráticas a las cuales apelo como subjetivas recurren, con equivocación a mi parecer, al segundo de dichos sentidos. Cuando se quejan de que privo a la ciencia de objetividad, combinan el segundo sentido de subjetivo con el primero"[18].

¿Qué involucra precisamente esta distinción entre dos sentidos de "subjetivo"? Considérese la distinción "subjetivo-crítico". Aquí Kuhn se refiere a *un* concepto de gusto donde las cuestiones de gusto, como las declaraciones de sensación, son "indiscutibles". Cuando el gusto se en-

[17] Ibid., pág. 332.

[18] Ibid., pág. 336. Véase asimismo la exposición de Kuhn que hace Rorty en referencia a este punto en *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 336-342.

tiende en ese sentido, no puede haber disputa real alguna[19]. Si declaro que me gusta algo (el ejemplo de Kuhn es una película), fuera de alegar que estoy mintiendo o de alguna manera engañándome, nadie puede estar en desacuerdo con mi declaración subjetiva. Pero si alego que dicha película fue una "terrible obra mediocre", estoy haciendo un juicio que es discutible. Si se me cuestiona por hacer dicho juicio, se espera que dé *razones* que sustenten mi juicio. Según Kuhn, las deliberaciones concernientes a las elecciones de la teoría tienen ese carácter crítico. Son "por completo discutibles y quien se rehúsa a discutir lo propio no puede esperar que se lo tome en serio"[20]. El tema crucial tiene que ver con la relación entre las razones dadas y mi juicio. Las razones no "demuestran" el juicio, sino que lo sustentan. En una situación concreta puede haber razones mejores y peores (aun cuando no haya reglas claras y precisas para explicar qué es mejor y qué es peor). Puede haber muchas situaciones en las cuales, incluso después de dar las razones más sólidas a favor y en contra, podemos reconocer que los rivales en desacuerdo con nosotros son racionales y nadie está cometiendo un error, siendo poco científico o irracional. Kuhn hace esta distinción de lo "subjetivo-crítico" para sostener que "si mis críticos introducen el término 'subjetivo' en un sentido que lo opone a crítico (con lo cual sugieren que hago elecciones de teoría indiscutibles [y, por ende, irracionales – R.J.B.]) han confundido mucho mi posición"[21].

En referencia a la distinción "subjetivo-objetivo", Kuhn piensa que no encaja en absoluto mejor en el proceso que ha estado caracterizando.

> Cuando mis críticos dicen que privo a la elección de la teoría de objetividad deben recurrir a algún sentido muy diferente de lo subjetivo, quizá aquel en el cual los sesgos y los gustos y antipatías reemplazan a los hechos reales o los enfrentan. Pero ese sentido de subjetivo no encaja con el proceso que he estado describiendo más que el primero... La ob-

[19] Este concepto del gusto es un concepto común en el presente, pero hay una tradición (que en particular fue vital en el siglo XVIII) donde "gusto" era el nombre de una facultad compartida en común por personas cultas. Kant habla del gusto como un *sensus communis*. Además, este último concepto del gusto tuvo una cercana vinculación con la capacidad para hacer juicios reflexivos. Véase la exposición del concepto del gusto en Arendt, "Crisis in Culture", *Between Past and Future*; Gadamer, *TM*, págs. 33-39, y John Dewey, *The Quest for Certainty* (Nueva York: Minton, Balch, 1929), pág. 262.

[20] Kuhn, "Objectivity", pág. 337.

[21] Ibid., pág. 337.

> jetividad debería ser analizable en términos de criterios tales como precisión y coherencia. Si dichos criterios no suministran toda la guía que por regla general hemos esperado de ellos, entonces lo que muestre mi argumento puede ser el sentido más que los límites de la objetividad[22].

El tema dominante que emerge de esta discusión es que si hemos de entender el tipo de racionalidad involucrado en la elección de teoría, debemos reconocer que la elección de teoría es una actividad crítica que requiere imaginación, interpretación, la consideración de alternativas y la aplicación de criterios que en esencia son abiertos. Pero tales juicios también deben estar sustentados por razones (razones que en sí cambian y varían en el curso del desarrollo científico). No es una deficiencia sino una característica intrínseca de este proceso crítico el que personas racionales puedan estar en desacuerdo, y lo estén, sin ser culpables de cometer un error. Si bien el "equilibrio de argumento y contraargumento" en apoyo de juicios encontrados "puede a veces ser de hecho muy cercano" (pág. 157), conforme se desarrolla la investigación científica la fuerza de los argumentos que apoyan uno de esos juicios encontrados pasa a ser decisiva para la comunidad de científicos relevantes.

[22] Ibid., págs. 337-338. Este pasaje es importante por otras razones. Muchos de los críticos de Kuhn han considerado que se "oponía" a la objetividad y el progreso científicos, pero es un error de lectura (incluso cuando a veces la retórica de Kuhn invite a tales errores de interpretación). Su postura es que las caracterizaciones tradicionales (en especial la positivista) de los sentidos en los cuales la ciencia es objetiva y progresa son inadecuadas y deben reformularse para captar la manera en la cual la ciencia "trabaja" en realidad. Así, por ejemplo, en el último capítulo de *La estructura de las revoluciones científicas*, no se "opone" al progreso científico ni afirma que el progreso no sea una característica distintiva de la ciencia, sino que, por el contrario, ensaya una interpretación adecuada de a qué nos referimos cuando hablamos de progreso científico. Pueden hacerse comentarios similares sobre las desafortunadas observaciones de Kuhn sobre la verdad en la ciencia. Por momentos suena como si estuviera negando que la noción de verdad fuera aplicable a las teorías de paradigma pero, según mi lectura de Kuhn, su argumento más profundo es que, si bien se puede decir que la ciencia apunta a la verdad o incluso que una verdadera teoría "representa" de manera correcta los hechos, tales afirmaciones no son en realidad muy esclarecedoras para aclarar cómo funciona la ciencia. Aquí Kuhn está aplicando la típica estrategia pragmática de cambiar el énfasis de los procedimientos efectivos para establecer lo que se llaman "verdades científicas" (y queda envuelto en los típicos aprietos pragmáticos por los cuales se confunde tal cambio de énfasis por un análisis semántico del concepto de verdad). También en referencia a esto, la exposición de Rorty es perspicaz (*Philosophy and the Mirror of Nature*, págs. 333-342).

El cambio de un modelo de racionalidad que busca reglas determinadas que puedan servir de condiciones necesarias y suficientes para un modelo de racionalidad práctica donde se enfatiza la función de los *ejemplares* y la interpretación crítica, no sólo es característico de la elección de la teoría, sino que es un *leit motif* generalizado en todo el pensamiento de Kuhn sobre la ciencia[23]. Ese cambio incluso contribuye a aclarar una de las motivaciones originales de Kuhn para introducir la noción escurridiza y controversial de paradigma. El principal sentido del paradigma es el de un ejemplar concreto abierto a diferentes interpretaciones. No obstante, "los paradigmas pueden ser anteriores, más vinculantes y más complejos que cualquier conjunto de reglas para la investigación que puedan abstraerse de manera unívoca de ellos"[24]. Se calumnió a Kuhn cuando se afirmó que dicho contraste debe entenderse como un contraste entre lo cognitivo y lo no cognitivo. El verdadero propósito es mostrar qué tiene de equivocado la teoría de la comprensión de lo "cognitivo" que restringe ese término honorífico a lo que puede formularse de manera explícita en una serie de proposiciones[25]. Al igual que Polanyi, Kuhn sostiene que, para entender la ciencia tal

[23] Kuhn contrasta en todo momento "reglas" y "valores". No explica en profundidad a qué se refiere con "reglas", si bien se puede reconstruir a qué se refiere a partir de los contextos relevantes. Las reglas pueden expresarse de manera explícita en una forma general o universal (como, por ejemplo, las *Regulae* de Descartes). Por ende, las reglas generales se aplican a casos particulares y, con excepción de algunos 'casos difíciles', no hay ambigüedad seria o apertura en referencia a los casos para los cuales rige o no rige la regla. Esto involucra una *interpretación particular* del "modelo de regla". Si bien Wittgenstein influyó a Kuhn, este último no comprende por completo que las observaciones de Wittgenstein sobre las reglas, en *Investigaciones filosóficas*, cuestionan la interpretación de Kuhn en referencia a comprender qué involucra el cumplimiento y la aplicación de reglas. Wittgenstein nos muestra que en muchos casos la actividad involucrada en el seguimiento de reglas está cerca de lo que hemos llamado actividad "crítica" – la actividad que Kuhn opone a las reglas. Véase "Availability of the Later Wittgenstein" en su *Must We Mean What We Say?* (Nueva York: Charles Scribners Sons, 1969). John McDowell es en particular incisivo al criticar el "arraigado prejuicio sobre la racionalidad... que actuando a la luz de una concepción específica de racionalidad, debe explicarse en términos de que lo conduce un principio universal que pueda formularse". También relaciona el ataque contra dicho prejuicio a las ideas de Aristóteles sobre el razonamiento práctico. Véase "Virtue and Reason", *Monist* 62 (1979): 336-350.

[24] Pág. 46. Este es el tema que Kuhn desarrolla en el capítulo 5, "La prioridad de los paradigmas".

[25] Stegmüller expresa con claridad este argumento. Lo llama "la perspectiva no proposicional". Véase *Structure and Dynamics of Theories*, págs. 10-14, 170-180.

como se la practica, el conocimiento tácito del científico puede ser más importante que cuanto se pueda formular de manera explícita en proposiciones y reglas[26]. Alasdair MacIntyre expresa con particular belleza el carácter práctico de tal racionalidad cuando escribe:

> La racionalidad objetiva, por ende, no ha de encontrarse en el cumplimiento de reglas, sino en su trascendencia, en saber cómo y cuándo emplear reglas y principios y cuándo no. Considérese cómo se enseña el razonamiento práctico de este tipo, sea el razonamiento práctico de generales, de jueces en una tradición de derecho consuetudinario, de cirujanos o de científicos de la naturaleza. Dado que no existe conjunto de reglas que especifique las condiciones necesarias y suficientes para áreas amplias de dichas prácticas, las habilidades y el razonamiento práctico se comunican sólo en parte mediante preceptos, pero mucho más mediante historias de caso y precedentes. Además los preceptos no pueden entenderse sino en términos de su aplicación en las historias de caso; y el desarrollo de los preceptos no puede entenderse sino en términos de la historia tanto de los preceptos como de las historias de caso. *La enseñanza del método no es más que la enseñanza de un cierto tipo de historia*[27]. (Bastardilla agregada)

Más allá de cuánto podamos identificarnos con la descripción que Kuhn hace de la actividad científica, existen muchas cuestiones a las cuales no da respuesta satisfactoria. Por un lado, alega que los criterios que enumera son abiertos a diferentes interpretaciones y puede sopesárselos y aplicárselos de diversas formas. Por otro lado, sostiene que "en líneas generales, pero sólo muy generales", los criterios o valores empleados en la elección de la teoría se fijan para siempre"[28]. Sin embargo nunca queda en claro qué se fija con exactitud (incluso "en líneas generales"). Así, por ejemplo, cuando habla de la precisión como un criterio, dice, "la precisión, como valor, ha ido denotando cada vez más con el tiempo un acuerdo cuantitativo o numérico, a veces a expensas de lo cualitativo. No obstante, antes de los tiempos modernos, la precisión en ese sentido era un criterio sólo para la astronomía, la ciencia de

[26] Véase Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

[27] Esta cita es de la pág. 61 del manuscrito mecanografiado original de un artículo, "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science", publicado en forma reducida en *Monist* 60 (1977): 453-472.

[28] "Objectivity", pág. 335.

la región celestial. En otras disciplinas no se esperaba ni se buscaba"[29]. Eso sugiere que no sólo la aplicación y el peso de dichos valores son abiertos a interpretación, sino también que el sentido en el cual se los toma o el ámbito al cual se aplican pueden variar. Incluso podría acusarse a Kuhn de reincidencia en este aspecto, porque muchos de los argumentos propuestos sobre la inconmensurabilidad de los paradigmas rige, *mutatus mutandis*, para los criterios y los valores.

Más importante aún: Kuhn nunca da respuestas directas a la pregunta, ¿cuál es el estatus epistemológico de los valores que aísla? Haciendo eco del tipo de pregunta que Sócrates le formula a Eutifrón, podemos preguntarle a Kuhn, ¿los criterios o valores que aceptan las comunidades científicas son racionales porque los *aceptan* las comunidades científicas *o* las comunidades científicas los aceptan porque son *los criterios de la racionalidad*? Incluso cuando se piense que dicha disyunción tiene algún error, Kuhn nunca enfrenta en realidad la cuestión. Por ende, si leemos las observaciones de Kuhn sobre los criterios, las razones y los valores como solución propuesta para un conjunto en extremo complicado de problemas, debemos juzgarlos como un fracaso. Sus comentarios abren muchas cuestiones sobre la naturaleza y el estatus de los valores relevantes, su contenido específico y las maneras en las cuales dichos valores cambian y no cambien durante el desarrollo científico que no responde. Pero podemos interpretar las observaciones de Kuhn desde otro sentido: no como soluciones propuestas, sino más bien como la apertura de cuestiones que deben investigarse si hemos de comprender como corresponde la investigación científica y los sentidos en los cuales es una actividad racional, cuestiones que han estado en el primer plano de la discusión desde la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas*.

En defensa de Kuhn, puede decirse que quienes lo acusan de defender una imagen de la ciencia que la presenta como una actividad irracional han pasado por alto el principal propósito de su argumento. Lo que afirma es que muchas teorías tradicionales o estándar de qué constituye la racionalidad de la ciencia son inadecuadas y debe revisárselas si hemos de dar sentido a la manera en la cual la ciencia funciona y en qué sentido es una actividad racional. Él mismo concibe eso como

[29] Ibid., pág. 335.

una tarea hermenéutica en la cual se trata de aclarar e interpretar el tipo de racionalidad manifestado en la investigación científica a la luz de las maneras en las cuales se practica ciencia. Por ende, cuando hace su comentario sobre Feyerabend, nos dice que, a pesar de estar de acuerdo con mucho de lo que él dice:

> [...] describir el argumento [de Feyerabend] como una defensa de la irracionalidad en la ciencia me resulta no sólo absurdo, sino además de una vaga obscenidad. Lo describiría, junto con el mío propio, como un intento de mostrar que las teorías existentes de la racionalidad no están del todo acertadas y que debemos reajustarlas o cambiarlas para explicar por qué la ciencia funciona como funciona. Suponer, por el contrario, que poseemos criterios de racionalidad independientes de nuestra interpretación de los elementos esenciales del proceso científicos es abrir la puerta a un vivir en las nubes[30].

Kuhn expone un argumento similar cuando hace su comentario sobre Lakatos.

> El comportamiento científico, tomado en su conjunto, es el mejor ejemplo que tenemos de racionalidad. Nuestra idea de qué es racional depende en una importante medida, si bien no por completo, de aquello que consideramos los aspectos esenciales del comportamiento científico. Eso no quiere decir que todo científico tenga un comportamiento racional siempre, o incluso que muchos tengan un comportamiento racional gran parte del tiempo. Lo que afirma es que, si la historia o cualquier otra disciplina empírica nos lleva a creer que el desarrollo de la ciencia depende en esencia del comportamiento que con anterioridad considerábamos irracional, eso no debería llevarnos a la conclusión de que la ciencia es irracional, sino de que nuestra noción de racionalidad necesita ajustes por acá y por allá[31].

Esa manera de abordar a Kuhn (enfocarse en las cuestiones que ha abierto a discusión en lugar de aquellas para las cuales ha dado respuestas completas) nos permite ver cómo unifica el problema con Popper, Feyerabend, Lakatos, Toulmin, Hesse, Shapere, McMullin y Laudan (por mencionar sólo algunas de las figuras de lo que se ha convertido

[30] Kuhn, "Reflections on my Critics", pág. 264.

[31] Kuhn, "Notes on Lakatos", *PSA 1970, in Memory of Rudolf Carnap*, ed. Roger C. Buck y Robert S. Cohen. Boston Studies in the Philosophy of Science, n.° 8 (Dordrecht, Holanda: D. Reidel, 1971), pág. 144.

en un conjunto de acalorados debates polémicos)[32]. El aspecto más importante de dichos debates es la emergencia de concordancias e ideas en común sobre la naturaleza de la investigación científica, que en conjunto indican un cambio drástico de nuestra comprensión de la investigación científica. Eso no significa que las diferencias entre los participantes sean menos importantes que los puntos en los que están de acuerdo. No obstante, después de entender con mayor claridad los acuerdos implícitos e interpretaciones compartidas, muchas de esas diferencias comienzan a verse como diferencias de énfasis más que como escisiones absolutas. Es natural en cualquier debate vivo que se enfaticen e incluso se exageren las diferencias. Pero enfocarse con exclusividad en dichas diferencias ha difuminado los puntos en común que sirven de base para las discrepancias. Cuando tomamos distancia y vemos los resultados acumulativos de la filosofía postempirista y la historia de la ciencia, nos damos cuenta de que nuestra comprensión de la ciencia ha sufrido una transformación importante cuando se la compara con las imágenes racionalistas, empiristas y lógico empiristas más antiguas de la ciencia.

Antes de intentar descubrir esas concordancias, consideremos cómo la obra de Kuhn (y, a un nivel más general la filosofía postempirista y la historia de la ciencia) se relaciona con la ansiedad cartesiana y con el movimiento más allá del objetivismo y el relativismo. Los ataques persistentes de Kuhn a la idea de un algoritmo para la elección de teoría, su crítica de la idea de un lenguaje de observación permanente y neutral y su socavamiento de la noción de un conjunto determinado de criterios científicos que pueden servir de reglas o condiciones necesarias y suficientes para resolver disputas científicas pueden interpretarse como un cuestionamiento de la ansiedad cartesiana. Si bien ningún filósofo contemporáneo de la ciencia ha querido alegar que hay un procedimiento o un método de decisión determinados para promover descubrimientos científicos, muchos han tenido la firme convicción de que hay (o debería haber) procedimientos permanentes para someter teorías encontradas a pruebas y evaluaciones. Ese es el fundamento de la distinción "ortodoxa" entre el contexto del descubrimiento y el contexto

[32] Véase un análisis muy útil del trasfondo de estos debates y un resumen del desarrollo de la filosofía de la ciencia en el siglo XX en la introducción y el epílogo de *Structure of Scientific Theories*, 2.ª edición, ed. Frederick Suppe (Urbana: University of Illinois Press, 1977).

de la justificación[33]. Este último se ha considerado el dominio predominante de los filósofos de la ciencia. Su tarea es descubrir, especificar y reconstruir los criterios. Además, se ha asumido que negar que tales criterios determinados y no ambiguos existan es abrir el camino para el subjetivismo, el relativismo y el irracionalismo. Esas son las acusaciones que en un principio se hicieron contra Kuhn. La ferocidad de los ataques en su contra es indicativa de cuán afianzado está el "o bien/o bien" cartesiano. Pero es más esclarecedor, y está más cerca del intento de Kuhn, ver que, en efecto, nos ha estado alentando a dejar a un lado el "o bien/o bien" y encontrar una forma de las variedades del desacuerdo racional que no pueden eliminarse de las fronteras de la investigación científica, pues incluso cuanto consideramos buenas razones de sustento de paradigmas o teorías rivales está abierta a cambios históricos y diferentes interpretaciones. Muchos de los críticos de Kuhn podrían estar de acuerdo en que es verdad (de hecho, es una verdad trivial) que los científicos tienen "desacuerdos racionales", pero afirmarían que lo característico de la ciencia es que "en principio" todos esos desacuerdos pueden resolverse por medios racionales. Podemos saber con anticipación qué tipo de información o evidencia se necesita para resolver por medios racionales cualquier desacuerdo importante. En el nivel más fundamental, esa suposición es justo lo que está cuestionando Kuhn.

Richard Rorty expresó con concisión y generalizó este argumento cuando buscó erradicar el prejuicio de que "todos los aportes a un discurso dado son conmensurables" y mostró cuán fundamental ha sido ese prejuicio no sólo para la filosofía de la ciencia sino para la epistemología moderna.

> Cuando hablo de "conmensurable" me refiero a que puede someterse a un conjunto de reglas que nos digan cómo puede alcanzarse un acuerdo racional sobre qué resolvería el problema en cada punto en el cual los enunciados parecen entrar en conflicto. Dichas reglas nos dicen cómo construir una situación ideal en la cual todos los desacuerdos se consideren "no cognitivos" o tan sólo verbales o, de lo contrario, meramente temporarios (con la posibilidad de hacer algo más para resolverlos).

[33] Véase la exposición de Suppe del significado y las críticas de la distinción entre el "contexto del descubrimiento" y el "contexto de la justificación" en *Structure of Scientific Theories*, 2.ª edición, págs. 125-165.

> Lo importante es que debe alcanzarse un consenso sobre qué debería hacerse si *hubiere* de alcanzarse una solución[34].

Rorty afirma que ese ha sido el prejuicio fundamental de la epistemología desde Descartes. Una de las razones por las cuales dicho prejuicio ha estado tan arraigado es que se lo ha considerado la característica esencial del "método científico". Puede considerarse que la obra de Kuhn cuestiona la afirmación de que dicha suposición es fundamental para la actividad científica. O, para expresarlo con mayor cautela, si bien Kuhn piensa que tal suposición está justificada y es necesaria para la ciencia normal, no rige en épocas de crisis científicas. Renunciar a tal suposición de la conmensurabilidad no significa cuestionar la racionalidad de la ciencia sino más bien modificar nuestra comprensión del carácter de racionalidad de las disputas y los conflictos científicos, una comprensión que resalta el carácter práctico de la racionalidad científica. En referencia a esto, entonces, Kuhn (si bien a veces todavía atrapado en el lenguaje del "objetivismo" y el "relativismo") busca superar el "o bien/o bien".

Kuhn y sus críticos: los puntos en común

Deseo regresar para mostrar cuántos puntos en común hay entre Kuhn y sus críticos. Considérese a Paul Feyerabend, quien ha sido el *enfant terrible* de la filosofía postempirista de la ciencia. Cualquier interpretación de Feyerabend está plagada de peligros, pues no sólo se deleita con sus propias incoherencias sino que también advierte al lector que no tome sus argumentos "con seriedad". En *Contra el método* dice, como provocación al lector, que espera que se lo recuerde "como un dadaísta frívolo y no como un anarquista serio"[35]. Se regodea con el extremismo de sus cambiantes posturas y disfruta por completo de mofarse de todo alegato de estabilidad, fijeza o "seriedad puritana" y derribarlo. No pretendo alegar estar representando sus "verdaderas creencias"[36]. (No es siquiera claro qué significa eso.) Pero encuentro un tema o una voz

[34] *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 316.

[35] Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (Londres: NBL, 1975), pág. 21. A menos que se observe lo contrario, todas las referencias de página a Feyerabend remiten a esta obra.

[36] Véase Feyerabend sobre "creencias verdaderas", en *Science in a Free Society*, págs. 156-163.

persistentes en su obra (en especial en *Contra el método*) que es relevante para nuestra discusión, incluso a pesar de que Feyerabend pueda deplorar el hecho de que haya una coherencia temática subyacente en el estilo y el contenido de sus alegatos. Dada la propia evaluación de Feyerabend de qué está sucediendo no sólo en la filosofía de la ciencia sino en la sociedad misma (con la amenaza de clausura, el método fijo y la rigidez social, todos enemigos de la vida, la espontaneidad, la creatividad, la imaginación y la libertad individual), la tarea del crítico consiste en utilizar cualquier medio retórico con el que cuente para socavar y ridiculizar a quienes creen que la investigación científica (o cualquier otro ámbito de la vida) debería tener criterios racionales fijos. En el espíritu de la estrategia "oportunista" que emplea, Feyerabend nos dice que "por supuesto, puede llegar una época en la cual sea necesario dar a la razón una ventaja temporaria o en la cual sea inteligente defender sus reglas con la exclusión de todo lo demás. No creo que hoy estemos viviendo aún en esa época" (pág. 22).

Pero si bien en apariencia para Feyerabend la racionalidad es el gran enemigo, en especial como la emplean aquellos a quienes llama "racionalistas críticos", algunos de sus otros comentarios revelan una actitud muy diferente: "estamos tratando aquí con una situación que debe analizarse y entenderse si, frente al problema que enfrenta la 'razón' con la 'irracionalidad', queremos adoptar una actitud más *razonable* que la encontrada en las filosofías académicas de hoy en día" (bastardillas agregadas, pág. 154). A pesar de la exuberancia del estilo de Feyerabend y el consciente escándalo de algunas de sus afirmaciones, tiene un propósito sumamente serio e importante. Si bien quiere afirmar mucho más, uno de sus temas centrales podría expresarse de la siguiente manera: nómbrese cualquier regla, algoritmo, procedimiento de decisión, método o valor que, se supone, guía la investigación científica, bien sea precisión, bien verificación, falsificación o algún otro parámetro, mostraré que se lo ha violado no sólo cuando se propusieron y se descubrieron nuevas hipótesis y teorías, sino también cuando se las apoyó y justificó. Nómbrese cualquier cosa que se considere relevante, o que debería ser irrelevante, para la investigación científica, bien sea el contexto social, bien las creencias metafísicas o las idiosincrasias personales, y mostraré casos en los cuales es relevante para las investigaciones de un científico. Creo que Feyerabend tiene razón y el argumento es importante, pero no difiere

mucho del propuesto por Kuhn. Si bien Feyerabend objetaría con vehemencia la referencia de Kuhn a las "buenas razones" (y podría considerar eso poco más que "adornos verbales"), Kuhn y Feyerabend concuerdan en el sustancial punto de que la búsqueda de condiciones o reglas necesarias y suficientes de la elección de la teoría es un proyecto condenado al fracaso. Además, ambos afirman que cualquier enunciación de reglas, procedimientos y métodos no logra capturar el ingenio, la imaginación y el juicio que se necesitan para inventar, probar y evaluar o justificar hipótesis y teorías científicas. El principal objeto de ataque y ridiculización de Feyerabend es una concepción falsa (y, agregaría, perniciosa) de qué constituye la racionalidad de la ciencia. Y ataca su objetivo en nombre de lo que incluso él llama una actitud más "razonable".

Feyerabend (casi sin darse cuenta) muestra una extraordinaria perspicacia en referencia a su propia postura polémica cuando escribe:

> Toda sociedad que se basa en un conjunto de reglas bien definidas y restrictivas de manera que ser hombre pasa a ser sinónimo de obedecer esas reglas, *fuerza al disidente a una tierra de nadie de carencia absoluta de reglas y, así, le roba su razón y su humanidad*. La paradoja del irracionalismo moderno es que sus defensores lo identifican en silencio con el orden y el discurso articulado y, por ende, se ven forzados a promover el tartamudeo y lo absurdo... Elimínense los principios, admítase la posibilidad de muchas formas diferentes de vida y tales fenómenos desaparecerán como una pesadilla (págs. 218-219).

El pasaje es revelador porque no sólo caracteriza la "tierra de nadie" hacia la cual Feyerabend se ha desviado, sino que también subraya el fundamento de su polémica postura[37]. Por momentos parece que estuviera promocionando "el tartamudeo y lo absurdo" y se ve forzado a asumir posturas extremas de "irracionalismo" porque acepta de manera implícita la caracterización de la razón y la racionalidad que parece buscar derrocar. Su retórica y sus tropos hacen parecer que eligiera entre el racionalismo y una forma nueva, juguetona, hedonista de irracionalismo y relativismo, pero dicha dicotomía oculta el verdadero problema en cuestión: una

[37] Cuando se da sentido a la posición retórica y polémica de Feyerabend, no sólo debe verse su afinidad con los dadaístas a los que tanto admira y el teatro que adora, sino que también debe tenerse en cuenta su crianza vienesa. Feyerabend comparte el *esprit* de la astucia y la ironía vienesa prevalecientes en la primera parte del siglo XX, en especial en el círculo de artistas asociados con Karl Kraus. Véase el revelador autorretrato en "Origin of the Ideas of This Essay", en *Science in a Free Society*, págs. 107-124.

comprensión adecuada de "la razón y la humanidad" del hombre que resalte su carácter práctico. Feyerabend juega con nosotros un juego doble. La efectividad de su polémica presupone el concepto mismo de racionalidad (y el contraste implícito con la irracionalidad) que ataca[38]. La voz de Feyerabend que quiero recuperar es la que nos alienta a hacer a un lado la ansiedad cartesiana (y no sólo tomar una postura frente a la disyuntiva "o bien/o bien"). En sus mejores momentos, Feyerabend es un escritor satírico y el objetivo de su sátira es ridiculizar, erradicar y exorcizar los prejuicios arraigados de conmensuración que resalta Rorty.

Nuestra comprensión de qué enfatiza Feyerabend se hace más sutil cuando comparamos su obra con la de Lakatos. Es de suponer que haya marcadas diferencias entre Feyerabend y Lakatos, los "hijos pródigos" de Karl Popper (ambos estudiaron con Popper y se vieron muy influidos por él), pero Feyerabend tiene razón cuando resalta cuánto más acuerdo sustantivo hay entre él y Lakatos, a pesar de sus manifiestas diferencias. Lakatos, en especial en algunas de sus primeras monografías, se consideró el gran defensor de Popper (o al menos de Popper entendido como corresponde, que termina por ser idéntico a Lakatos)[39]. Lakatos denomina su enfoque "metodología de los programas de investigación".

[38] Véase la siguiente caracterización de "racionalidad":

> Y dado que suele considerarse que las reglas y las normas constituyen la "racionalidad" inferí que los episodios famosos de la ciencia que científicos, filósofos y la gente común por igual admiran no eran "racionales", no ocurrían de una manera "racional", la "razón" no era la fuerza motora detrás de ellos y no se los juzgaba "de manera racional". (*Science in a Free Society*, pág. 14).

[39] Véase la exposición de Lakatos sobre los "tres Poppers" –todos distinguidos del "Popper *real*" ("Popper, Falsificationism and the 'Duhem-Quine Thesis'", en Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, págs. 180-189). Para ver cuán raro pasa a ser el fuego cruzado entre filósofos de la ciencia, también corresponde citar las observaciones de Popper sobre Lakatos. La siguiente cuenta sin dudas como una de las más importantes expresiones despectivas de la filosofía reciente:

> Después de haber sido mi alumno, se convirtió en 1960 en mi colega y ahora es uno de mis sucesores en la London School of Economics. Es por esa misma razón que, por desgracia, me siento obligado a advertir al lector que el Profesor Lakatos nunca entendió mi teoría de la ciencia y que la serie de largas monografías donde, en los últimos años, trató de desempeñarse como guía para mis escritos y la historia de mis ideas es, lamento decirlo, poco confiable y engañosa.
>
> A lo largo de su análisis de mi obra, el Profesor Lakatos introdujo una larga serie de complicaciones, distinciones y epiciclos; abundan los términos técnicos y de

La característica distintiva de la teoría de los programas de investigación progresivos y regresivos de Lakatos es que pretende hacerle justicia a la apertura y las elecciones de la investigación científica viva (al menos a corto plazo) sin llegar a mantener que "todo vale" ni negar que podemos hacer una reconstrucción racional del "crecimiento del conocimiento científico"[40]. Lakatos se da cada vez más cuenta (y considero que ese es uno de sus aportes más importantes) de que todas las teorías de "racionalidad instantánea" fallan. Si queremos comprender la racionalidad de la investigación científica, es engañoso enfocarnos en exclusiva en una elección específica en una situación específica y preguntar si tal elección es racional (y si eso sugiere que debemos poder descubrir criterios claros y explícitos que nos digan si la elección es racional o irracional). La unidad que debemos examinar es el programa de investigación, un programa que se desarrolla y cambia con el tiempo y es, por ende, histórico.

Feyerabend observa dos puntos importantes de acuerdo entre él y Lakatos.

> La primera sugerencia es que la metodología debe conceder "un espacio vital" a las ideas que deseamos considerar. Dada una nueva teoría, no debemos enseguida aplicar los criterios usuales para decidir si sobrevivirá... Es la *evolución* de la teoría a lo largo de prolongados períodos y no su forma en un momento en particular lo que cuenta en nuestras evaluaciones metodológicas...
>
> En segundo lugar, Lakatos sugiere que los criterios metodológicos no están más allá de la crítica. Se los puede examinar, mejorar, reemplazar por otros mejores. La examinación no es abstracta, sino que hace uso de *datos históricos*: los datos históricos desempeñan una función en el debate entre metodologías encontradas.[41] (pág. 183)

todo lo que toca parecen brotar subdivisiones numeradas. Todo eso es lamentable, pues dificultará a las personas comprender y criticar lo que en un principio era un conjunto de ideas simples mías. ("Replies to My Critics", en *The Philosophy of Karl Popper*, dos volúmenes, ed. Paul Arthur Schilpp [LaSalle, Illinois: Open Court, 1974], págs. 999-1000).

[40] Véase un excelente resumen de la breve carrera intelectual de Lakatos en el estudio crítico de Ian Hacking, "Imre Lakatos's Philosophy of Science", *British Journal of the Philosophy of Science* 30 (1979): 381-402.

[41] En referencia a estas dos sugerencias, no sólo existe acuerdo esencial entre Lakatos y Feyerabend sino también acuerdo con Kuhn, Popper y Toulmin, si bien cada uno de ellos interpretaría dichas "sugerencias" con leves diferencias.

Pero Feyerabend, tanto como Musgrave, han mostrado con eficacia que hay una ambigüedad en la "metodología de los programas de investigación" de Lakatos[42]. A veces Lakatos escribe como si tal metodología fuera en esencia retrospectiva e implica que es posible repasar un período histórico y hacer una reconstrucción racional de por qué un programa de investigación llegó a reemplazar a otro rival. El punto de llamar a tal reconstrucción "racional" es que podemos aislar las razones por las cuales el nuevo programa reemplazó (y debería haber reemplazado) al programa regresivo. Ese es el fundamento de la insistencia de Lakatos en que su metodología es normativa (y no sólo descriptiva), pero a veces, en especial en sus monografías más tardías, califica su postura de tal manera que es difícil ver que su concepto de metodología tenga fuerza alguna. En la medida en que el núcleo de la idea de metodología es que puede guiar y dirigir la investigación, Lakatos parece estar abandonando este aspecto prescriptivo y posible de la metodología. Así, escribe:

> Mi "metodología", a pesar de las connotaciones más antiguas del término, sólo *valora* las teorías (o programas de investigación) expresados en su totalidad, pero no se atreve a dar consejos a los científicos sobre cómo *llegar* a buenas teorías ni incluso sobre en cuál de los dos programas rivales deberían trabajar. Mis "reglas metodológicas" explican el fundamento de la aceptación de la teoría de Einstein por sobre la de Newton, pero no ordenan ni asesoran a los científicos para trabajar en el programa de investigación einsteiniano ni el newtoniano.
>
> Asimismo, cuando resulta ser que, a mi criterio, un programa de investigación está "progresando" y su rival está "degenerándose", el hecho sólo nos dice que los dos programas poseen características objetivas pero no nos dice que los científicos deben trabajar sólo en el progresivo[43].

Según Lakatos, "uno puede apegarse de manera racional a un programa regresivo hasta que su rival lo supere *e incluso después*"[44]. La situación se torna incluso más complicada y ambigua cuando también concede

[42] Véase Alan Musgrave, "Method and Madness", en *Essays in Memory of Imre Lakatos*, ed. R. S. Cohen, P. K. Feyerabend y M. W. Wartofsky, Boston Studies in the Philosophy of Science, n.° 39 (Dordrecht, Holanda: D. Reidel, 1976).

[43] Lakatos, "Replies to Critics", en Buck y Cohen, *PSA 1970*, pág. 174.

[44] Lakatos, "History of Science and Its Rational Reconstructions", en Buck y Cohen, *PSA 1970*, pág. 104n.

que podemos estar equivocados o apresurarnos demasiado en nuestro juicio sobre un programa de investigación: un programa puede salir del "rumbo a su degeneración" y revertir su dirección[45]. Musgrave llega con renuencia a la conclusión de que "la abdicación del metodólogo lakatosiano es completa"[46] y Feyerabend declara con malicia que no hay "diferencia descriptible 'desde el punto de vista racional' entre Lakatos y yo mismo" (pág. 187). "La filosofía de Lakatos parece liberal sólo porque es un *anarquismo disfrazado*" (pág. 14). Por lo cual Feyerabend sugiere que, mientras puede no haber diferencia descriptible desde lo racional hay una "gran diferencia de retórica" (pág. 187).

Pero la diferencia entre Lakatos y Feyerabend es más que una cuestión de retórica; hay una diferencia importante de énfasis, incluso cuando dichas diferencias sean compatibles. Por lo general Feyerabend se enfoca en el científico creativo individual durante la propuesta de alguna nueva hipótesis o teoría incompatible con el conocimiento aceptado en las comunidades científicas. No niega que en situaciones concretas haya cánones, procedimientos, criterios y métodos aceptados para probar y evaluar nuevas hipótesis y teorías. Dice que dichos elementos no son necesarios ni suficientes para proporcionar criterio objetivo de evaluación y puede o debería violárselos para promover la investigación científica. Cuestiona la idea de que la tarea del filósofo de la ciencia sea concebir un conjunto de normas que sean fijas y permanentes y, se supone, gocen de algún estado transhistórico o trascendental. Para Feyerabend ese es el camino al dogmatismo.

Lakatos no está en realidad en desacuerdo con Feyerabend, pero su principal preocupación es un conjunto de preguntas diferente: ¿podemos hacer una reconstrucción racional del crecimiento del conocimiento científico? ¿Podemos dar una explicación de lo sucedido donde aislemos las razones (y no sólo las causas) que expliquen por qué un programa de investigación o teoría ha reemplazado a una rival? Incluso la distinción de Lakatos entre la historia real de un programa de investigación y la reconstrucción racional de dicha historia tiene el propósito de resaltar que podemos discriminar las razones (de hecho las buenas

[45] Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", pág. 164.

[46] "Method or Madness", pág. 476.

razones) involucradas en el crecimiento del conocimiento científico. Si bien a veces Feyerabend escribe como si estuviera cuestionando incluso esa afirmación, con lo que hace lo contradice, pues cuando se dedica a lo que considera los avances creativos importantes en la historia de la ciencia (como en su extensa exposición de Galileo en *Contra el método*), en efecto defiende una reconstrucción alternativa de lo logrado por Galileo y cómo lo logró, una reconstrucción que alega ser verdad y puede cuestionarse (y se ha cuestionado) sobre fundamentos racionales[47].

He venido sosteniendo que, a pesar de las polémicas diferencias entre Kuhn y sus críticos, hay muchos más puntos en común y convergencias de las que en un principio parece haber, pero todavía puede sentirse que estoy restando importancia a un punto de desacuerdo importante entre ellos. Rorty resalta dicho punto cuando considera el caso de los argumentos que propusiera el Cardenal Bellarmino contra Galileo y la teoría copernicana.

> Pero, ¿podemos encontrar una manera de decir que las consideraciones que el Cardenal Bellarmino propuso contra la teoría copernicana (las descripciones bíblicas de los cielos) *fueron* "ilógicas o poco científicas"? Ese es, quizá, el punto en el cual pueden trazarse con mayor claridad las líneas de combate entre Kuhn y sus críticos. Gran parte de la noción del siglo XVII de qué significaba ser "filósofo" y mucho de la noción de la Ilustración de qué significaba ser "racional" gira en torno a que Galileo tuviera absoluta razón y la Iglesia estuviera por completo equivocada. Sugerir que hay espacio para el desacuerdo racional aquí (no sólo para una lucha de extremos entre la razón y la superstición) equivale a poner en peligro la noción misma de "filosofía":, pues pone en peligro la noción de encontrar "un método para encontrar la verdad" que considere paradigmáticos los mecanismos galileano y newtoniano. Si la pregunta sobre Bellarmino se responde con una negativa, parece ponerse en peligro todo un complejo de ideas que se refuerzan entre sí (la filosofía como disciplina metodológica independiente de la ciencia, la epistemología como la provisión de conmensuración, la racionalidad como algo posible sólo en los puntos en común que hacen posible la conmesuración)[48].

[47] Véase la crítica de la interpretación de Galileo de Feyerabend que hace Peter K. Machamer, "Feyerabend and Galileo: The Interaction of Theories, and the Reinterpretation of Experience", *Studies in the History and Philosophy of Science* 4 (1973): 1-46 y la respuesta de Feyerabend en *Against Method*, págs. 112-119.

[48] *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 328.

Si bien Rorty observa que Kuhn no da una respuesta explícita a esa pregunta, cree que en sus escritos proporciona un "arsenal de argumentos a favor de una respuesta negativa"[49]. En todo caso, esta es la manera en la cual Rorty piensa que se debería responder la pregunta:

> La "red" [por usar la expresión de Foucault – R.J.B.] que emergió a fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII no estaba instaurada para que se apelara a ella a principios del siglo XVII, en la época en la cual estaba juzgándose a Galileo. Ninguna epistemología concebible, ningún estudio de la naturaleza del conocimiento humano podría haberla "descubierto" antes de que se la forjara. La noción de qué era ser "científico" estaba en proceso de formación[50].

En su respuesta a las claras negativa, Rorty esta de acuerdo con Feyerabend, el autor más incisivo y eficiente a la hora de ridiculizar la noción de que hay normas libres de racionalidad independientes de las prácticas históricas reales a las cuales podemos apelar para decidir quién es científico, lógico y racional y quién no. Pero cuando Rorty afirma que estaba "forjándose" la noción misma de qué es ser científico y racional, está defendiendo el mismo argumento que enfatizan tanto Kuhn como Lakatos· que podemos dar una explicación narrativa correcta de por qué ciertas razones y ciertos modos de argumentación prevalecieron y otros no[51]. Cuando damos tal explicación, no apelamos a

[49] Ibid., pág. 328.

[50] Ibid., pág. 330.

[51] Alasdair MacIntyre resalta la importancia de la capacidad de proporcionar una "narrativa dramática" que explique qué está bien y qué mal en una teoría que esté reemplazándose (véase "Epistemological Crises"). Allí, también, hay un acuerdo esencial entre Kuhn, Lakatos y Popper. Popper escribe:

> Toda nueva teoría, por más revolucionaria que sea, siempre debe poder explicar por completo el éxito de su predecesora. En todos los casos en los cuales su predecesora tuvo éxito, debe producir resultados al menos igual de buenos que los de su predecesora y, de ser posible, mejores. Así, en dichos casos, la teoría predecesora debe verse como una buena aproximación a la nueva teoría; mientras que lo mejor es que haya otros casos en los cuales la nueva teoría produzca resultados diferentes y mejores que la vieja. ("The Rationality of Scientific Revolutions", en *Problems of Scientific Rationality*, ed. Rom Harré [Oxford: Oxford University Press, 1975], pág. 83).

Tal afirmación es compatible con un argumento que resaltan Kuhn y Feyerabend, a saber, que cuando se propone una nueva teoría, su predecesora puede producir mejores resultados. Además, puede haber desacuerdos racionales sobre qué teoría es más "exitosa" y en qué respecto, así como sobre qué constituye "mejores resultados".

normas permanentes y atemporales de racionalidad disponibles (o que deberían estar disponibles) sino a aquellas razones y prácticas que se "forjan" durante la investigación científica. Lo que un científico dado, o incluso una comunidad de científicos, considera "buenas razones" puede más tarde no aceptarse más como buenas razones. Pero cuando eso sucede no es una cuestión de "mera" retórica o de apoyo arbitrario o un conjunto de valores por sobre otro conjunto. El Cardenal Bellarmino no se limitó a expresar preferencias subjetivas personales sino que ofreció una cierta cantidad de argumentos sofisticados para sustentar sus ideas, los argumentos que alegaban validez. Rorty tiene razón cuando afirma que es una ilusión pensar que hay un conjunto de normas ahistóricas de racionalidad que el "filósofo" o el epistemólogo pueden descubrir y que nos dirán sin ambigüedad quién es racional y quién no. No obstante, es ilusorio sugerir, como a veces lo hace Rorty, que es tan sólo un accidente de la historia el que ahora podamos juzgar deficientes los tipos de razones y argumentos que propuso Bellarmino. Merodeando en el trasfondo de todo esto, hay una falsa dicotomía: o normas permanentes de racionalidad (objetivismo) *o* aceptación arbitraria de un conjunto de normas o costumbres contra su rival (relativismo). Necesitamos modificar nuestra comprensión de cómo funciona la argumentación racional (y la historia de las formas de argumentación), darnos cuenta de que hay veces en las cuales hay desacuerdos que no pueden resolverse de inmediato mediante una apelación a normas fijas, admitir que en esos momentos no podemos siquiera saber por adelantado "cómo construir una situación ideal en la cual exista la posibilidad de hacer algo más para resolver todas las discrepancias residuales"[52]. No obstante, a lo largo de la evolución del desarrollo científico podemos llegar a ver la fuerza de la mejor práctica y los mejores argumentos y por qué ciertas prácticas y ciertos modos de argumentación históricos se abandonaron.

Pero aquí un crítico, infectado con el espíritu del escepticismo humeano, podría bien preguntar, ¿qué es lo que sucede en el lapso histórico que no tiene lugar en un momento temporal o un instante determinados? La pregunta misma muestra la postura que debe abandonarse, el atomismo implícito que alega que para un desarrollo histórico no existe nada más que la repetición y la suma de acontecimientos

[52] Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 316.

aislados. Ese atomismo nos evita ver que las "buenas razones" y las prácticas sociales a las cuales están integradas no son ni discretas ni separables sino que siempre forman parte de redes más grandes (la expresión "holismo" puede ser engañosa aquí dado que sugiere una única continuidad perfecta)[53]. Tanto Galileo como Bellarmino brindaron razones, consideraciones y evidencia complejas en apoyo de sus respectivas posiciones. Cada uno de ellos alegaba validez que, se supone, soportaría más pruebas críticas. Las "razones" propuestas tenían en sí implicaciones, consecuencias lógicas y ramificaciones de otros tipos de razones y consideraciones. Cuando ahora consideramos correcto el que Galileo *debería* haberle ganado a Bellarmino (al menos en la medida en que estaban haciéndose afirmaciones acerca del mundo natural y físico) es porque ahora podemos dar argumentos sólidos donde se muestre por qué el tipo de razones de Bellarmino era deficiente. Los científicos siempre están obligados a dar una explicación racional de lo correcto y lo equivocado de la teoría que esté desplazándose y a explicar cómo su teoría puede explicar lo "verdadero" de la teoría precedente (cuando se la reconstruye de manera adecuada) y lo "falso" o inadecuado. Por supuesto, hacemos eso en referencia a lo que ahora consideramos las mejores razones científicas posibles que pueden darse, razones integradas a la costumbre social que se ha "forjado". Admitir (o, más bien, insistir en) la probabilidad de que en el futuro haya modificaciones de las normas, las razones y las costumbres que empleamos ahora no conduce al escepticismo epistemológico sino sólo a darse cuenta de la falibilidad humana y la finitud de la racionalidad humana. (El escéptico siempre está explotando el temor de que a menos que alcancemos la finalidad, no logramos nada y de la posibilidad de descubrir un día que hemos estado por completo equivocados en cuanto a lo que consideramos justificado. El propósito no es tanto refutar esta variedad de escepticismo como ver a través de él, ver que la seducción de tal escepticismo depende de aceptar una noción de qué de lo considerado conocimiento y qué de lo considerado racionalidad debe abandonarse.[54])

[53] Véase la exposición de Mary Hesse sobre "el modelo de red" en *The Structure of Scientific Inference* (Londres: Macmillan, 1974).

[54] Véase un análisis sutil de las variedades de escepticismo en Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (Oxford: Clarendon Press 1979).

El filósofo que distingue con mayor detalle y penetración el escepticismo epistemológico del falibilismo humano es Charles Sanders Peirce, quien critica la descripción del razonamiento científico que lo representa como un movimiento lineal desde las premisas hasta las conclusiones o desde los "hechos" individuales hasta las generalizaciones. En su lugar, resalta las múltiples facetas y los diversos tipos de pruebas, datos, intuiciones y argumentos utilizados como sustento de hipótesis o teorías científicas. Cualquiera de dichas facetas puede ser débil en sí e insuficiente como para sustentar la teoría propuesta, pero en conjunto proporcionan una justificación más sólida de las creencias racionales que una línea argumentativa singular – como un cable resistente compuesto de múltiples hebras débiles. Este cambio de la caracterización de la argumentación científica es una de las razones por las cuales Peirce hace tanto hincapié en la comunidad de investigadores, pues es sólo en una comunidad crítica, y mediante ella, que se puede evaluar como corresponde la solidez colectiva de tal argumentación múltiple.

El movimiento más allá del objetivismo y el relativismo en la descripción del carácter de los argumentos científicos queda también en evidencia cuando examinamos la disputa entre Popper y Kuhn. Popper piensa que la comprensión de la ciencia de Kuhn conduce directo al relativismo y (en parte como reacción a Kuhn y a otros "relativistas") ha ido defendiendo cada vez más una versión objetivista de la ciencia mediante una apelación a lo que llama el Tercer Mundo, o el Mundo 3, un mundo de conocimiento objetivo, creciente, que no puede reducirse al Mundo 1 (el mundo físico) o el Mundo 2 (el mundo subjetivo)[55]. El principal objetivo del ataque de Popper es lo que Kuhn llama "ciencia normal". Popper nos dice que "lo que Kuhn ha descrito existe y... los historiadores de la ciencia deben considerarlo"[56], pero ese fenómeno de la llamada ciencia normal es lo que a él le "desagrada" y el científico normal "es una personal por la cual debería sentirse lástima"[57]. Popper distingue para su crítica el aspecto de la ciencia normal que Kuhn des-

[55] Véase Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: Claredon Press, 1972).

[56] "Normal Science and Its Dangers", en Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, pág. 52.

[57] Ibid.

cribe como "solución de rompecabezas" y subraya el "dogmatismo" de dicha forma de actividad científica.

Pero hay algo impreciso en la crítica de Popper, incluso cuando Kuhn sea en parte responsable por esa caricatura de lo que denomina ciencia normal. En la descripción que Kuhn hace de ella resaltan dos aspectos de la ciencia normal. El primero es el que Popper exagera: a la ciencia normal se la considera una forma de actividad estrecha de mientes, cerrada, en la cual se evitan la novedad y los cuestionamientos fundamentales del paradigma dominante. Si bien ese aspecto de la descripción de la ciencia normal ha sufrido profundos ataques, es menos importante que su otro aspecto. Si examinamos la descripción de ciencia normal de Kuhn, vemos que la considera, en el mejor de los casos, una forma muy imaginativa y creativa de investigación que involucra nuevos procedimientos para reunir datos y precisarlos más, así como para hacer propuestas teóricas sofisticadas en el desarrollo y la extensión del paradigma. Lo más esencial de la ciencia normal para Kuhn es el grado de precisión y sutileza que puede lograrse cuando se encuentra un paradigma (no su dogmatismo), pues sin eso nunca seríamos conscientes del carácter preciso de las anomalías que pueden emplearse para cuestionar un paradigma. La cuestión del gusto o disgusto por la ciencia normal, o de su elogio o denigración, no es el problema aquí. Sin el desarrollo de la ciencia normal, donde son de suma importancia la precisión y la exactitud, nunca habría revolución científica. Popper (y otros que han expuesto argumentos similares) observan con acierto que la línea entre ciencia normal y ciencia revolucionaria no está ni cerca de ser tan marcada como a veces sugiere Kuhn. La ciencia normal es más parecida a la ciencia revolucionaria y la ciencia revolucionara más parecida a la ciencia normal de lo que Kuhn (a veces) nos lleva a creer.

Pero a pesar de las escaramuzas sobre la ciencia normal, el principal propósito de Popper es defender la idea de un crecimiento racional del conocimiento. En todo momento resalta que todas las hipótesis y teorías científicas están abiertas a críticas agudas y las promueven. Kuhn en realidad no cuestiona esas afirmaciones. Los problemas más interesantes que los dividen tienen que ver con cómo hemos de entender como corresponde el progreso científico y el crecimiento del conocimiento y cómo hemos de entender la función desempeñada por la crítica en la investigación científica. Con frecuencia Popper escribe como si supié-

ramos siempre por adelantado qué se considerará un buen argumento o una crítica contra una conjetura. La idea básica detrás de la apelación a la falsificación como criterio de demarcación entre la ciencia y la no ciencia es que hay criterios claros para determinar bajo qué condiciones ha de rechazarse una conjetura o una hipótesis, que sabemos por adelantado cuáles son las normas de crítica apropiadas. Pero como han sostenido Kuhn, Feyerabend y Lakatos, la situación no está ni cerca de ser tan clara y determinada como sugiere Popper: con frecuencia no sabemos, en una situación científica concreta, si nos enfrentamos con un obstáculo a superar, un contraejemplo que puede tolerarse dado el enorme éxito de la teoría o evidencia que, debe considerarse, falsea nuestra afirmación. Los datos o las pruebas no vienen rotuladas como "falsificación"; en parte, somos nosotros quienes decidimos qué debe considerarse falsificación o refutación y dicho juicio es por completo falible. Lo que se considera las normas efectivas de la crítica y la refutación (y no sólo normas nominales) está en sí abierto a interpretación y disputa, un punto al cual Popper (en la teoría y en la práctica) tiende a quitarle importancia. Pero incluso cuando se formulen esos argumentos contra Popper, tiene razón cuando nos recuerda que en casos de disputa científica sería, siempre hacemos pretensiones explícitas o implícitas de validez, pretensiones que exigen más especificación, pruebas y crítica.

El desarrollo de la filosofía de la ciencia

Permítaseme reunir varias facetas de mi argumento que resaltan los rasgos comunes de la imagen de la ciencia que va emergiendo en la filosofía postempirista de la ciencia.

1. Podemos interpretar este movimiento de pensamiento como un movimiento que contribuye con la desaparición del cartesianismo que ha dominado e infectado tanto el pensamiento moderno. El sueño o la esperanza cartesiana era que, con suficiente ingenuidad, pudiéramos descubrir y expresar con claridad y definición cuál es la quintaescencia del método científico y pudiéramos especificar de una vez por todas cuál es el metamarco o cuáles son los criterios permanentes para evaluar, justificar y criticar hipótesis y teorías científicas. El espíritu del cartesianismo se manifiesta no sólo en los racionalistas,

sino en todos aquellos que suscriben a argumentos trascendentales sólidos que supuestamente nos muestran qué se necesita para el conocimiento científico así como en los empiristas que han buscado una piedra de toque para cuanto se considera conocimiento empírico genuino.

Uno de los primeros grandes ataques a ese marco cartesiano, en especial en referencia a la caracterización del conocimiento científico, lo hizo Peirce. No obstante, nos ha llevado más de cien años darnos cuenta por completo de cómo la visión cartesiana distorsiona la manera en la cual la ciencia se practica en realidad. Ha habido un desarrollo continuo desde Peirce, pasando por otros pragmatistas, hasta Quine, Sellars y Popper que no sólo cuestiona la apelación cartesiana característica a los fundamentos, sino que bosqueja una comprensión alternativa del conocimiento científico sin tales fundamentos[58]. Un resultado sustantivo del trabajo reciente en filosofía de la ciencia ha consistido en mostrarnos que cualquier enunciación abstracta de lo que, se supone, son reglas, métodos y normas permanentes de investigación científica resulta ser falso en lo que a la investigación científica real respecta o consiste sólo en "generalidades pías". Esa es una de las razones por las cuales es importante volcarse a un examen concreto de las prácticas y las normas históricas "forjadas" en el desarrollo de la investigación científica.

2. Si bien los tipos de argumentación implícitos en la propuesta de nuevas hipótesis y teorías, así como los empleados en su evaluación, son de hecho mucho más complejos de lo que con frecuencia se reconoce, no es literalmente verdad, como dijera una vez Feyerabend, que "todo vale". El "valor monetario" de ese lema (Feyerabend dice haberlo dicho como "chiste") es que ninguna enunciación de reglas para proponer, probar y evaluar hipótesis y teorías enfrentadas basta para dictar qué es aceptable o inaceptable en situaciones de investigación concretas. Pero eso no significa que no haya mejores o peores argumentos en apoyo de una hipótesis o una teoría. Hay

[58] Véase mi exposición del ataque contra el fundacionalismo y la alternativa a él en la parte 3 de *Praxis and Action*. Véase una declaración lúcida y una crítica del fundamentalismo en un contexto muy diferente en Nicholas Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1976).

una diferencia entre golpear a alguien en la cabeza o ejercer control mental e involucrarse en una persuasión abierta y racional. Resulta irónico que Feyerabend mismo defienda este argumento con vehemencia pues, si bien su "todo vale" incluye el ingenio, la artería, la imaginación, la audacia y la propaganda, excluye todo lo que pueda inhibir o limitar la espontaneidad, la creatividad, el pluralismo de tradiciones y la libertad individual.

No obstante, ni bien se reconoce que hay una diferencia entre mejores y peores argumentos, debe admitirse que puede ser sumamente difícil recapturar y expresar los modos característicos de argumentación en los casos interesantes de disputa y cambio científicos. Como sostienen Feyerabend y Rorty, es una ilusión pensar que hay o debe haber una matriz permanente y neutral a la cual podamos apelar para que nos diga de una vez por todas qué debe considerarse mejor argumento sustantivo y qué peor o, incluso, qué es en rigor un argumento científico. Pero el "anarquismo epistemológico" de Feyerabend debe compensarse con la verdad implícita en la "metodología de los programas de investigación" de Lakatos – que, al menos en retrospectiva, podemos hacer una reconstrucción racional que distinga las razones (no sólo las causas) por las cuales un programa de investigación específico se ha impuesto sobre su rival. Enfatizar que toda apelación a razones y argumentos es cuestionable o falible y que puede cambiar nuestra idea de qué consideramos buenas razones y buenos argumentos no equivale a cuestionar la racionalidad de este proceso sino a caracterizar la racionalidad de la naturaleza autocorrectiva de la investigación científica. Es verdad, por supuesto, que toda crítica racional apela de manera implícita a normas y criterios y que no podemos cuestionar todo a la vez. Algo debe *tomarse* por fijo. Pero incluso las normas metodológicas pueden estar sometidas a críticas (y lo han estado). Como nos muestran Peirce, Quine y Sellars y Wittgenstein (de maneras muy diferentes), no es necesario presuponer que existe algún fundamento supremo o normas supremas que deban presuponerse para tornar inteligible esta actividad.

3. Queda en claro por qué el estudio de la historia de la ciencia, y más en general la historia de la investigación humana, es vital si quere-

mos comprender la continuidad y las diferencias de la racionalidad humana. Es así como podemos escapar a la mentalidad provinciana de suponer que lo que ahora consideramos formas paradigmáticas de argumentación son las únicas formas legítimas. Pero son necesarias aquí dos advertencias importantes.

En primer lugar, si bien se ha mencionado la carga del historicismo irracional y el relativismo, ninguna de las figuras sobre las cuales he hablado (ni siquiera Feyerabend) han alegado que las diferentes épocas de la investigación humana sean tan diferentes que no puedan compararse y que sea imposible encontrar normas, criterios o acuerdos compartidos para compararlas. Kuhn alega haberse asombrado por el hecho de que sus críticos pudieran haber interpretado que él sostenía o siquiera sugería tal perspectiva. En lugar de la falta total de la comunicación entre los defensores de diferentes paradigmas, ahora habla de una falta parcial de comunicación. Feyerabend sigue dando vueltas en torno a este problema: nunca queda del todo claro cuán radical o inconmensurable creen que son en realidad las teorías alternativas, las formas de vida y las tradiciones pero, tal como observaba MacIntyre, cuando cita ejemplos de progreso en la ciencia, suelen ser los mismos ejemplos que cita todo el resto: Galileo, Einstein, la física cuántica[59]. Aquí, también, existe una forma razonable de expresar lo que, considero, es el principal punto sustantivo de Feyerabend: es posible comparar diferentes teorías científicas de *múltiples maneras* y debemos evitar el prejuicio Whiggish de que hay una única "red" suprema para hacer comparaciones.

La segunda advertencia tiene que ver con la apelación misma a la historia de la ciencia. Paradójicamente, encontramos aquí un vestigio de cartesianismo. Lo que Descartes esperaba lograr al apelar a los fundamentos, o lo que los empiristas esperaban conseguir al apelar a las impresiones simples (algún tipo de piedra de toque básica) es lo que a veces se supone, de manera explícita o implícita, que la historia de la ciencia puede proporcionar. Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Popper, Toulmin, Shapere (y muchos otros) apelan a momentos selectos de la historia de la ciencia o, más precisamente,

[59] "Epistemological Crises", manuscrito mecanografiado, pág. 59.

a interpretaciones de momentos selectos de la historia de la ciencia, como prueba de sus ideas sobre qué es lo característico de la comprensión de la ciencia o lo más vital para comprenderla. Pero la apelación a la historia no es suficiente para cargar con el peso que está colocándosele encima. Es una ilusión pensar que hay alguna forma directa en la cual podamos apelar a aspectos selectos de la historia de la ciencia para justificar afirmaciones integrales sobre la naturaleza de la ciencia. Si la observación está cargada de teoría, o al menos se ve influida por preconcepciones que aportamos, como con tanta frecuencia se ha resaltado, la situación del estudio de la historia de la ciencia es la misma. Nadie encontrará en la historia de la ciencia lo que desea encontrar. El estudio de la historia de la ciencia, por el contrario, como cualquier forma de investigación intelectual, es mucho más complejo y abierto a interpretaciones encontradas de lo que se ha reconocido alguna vez[60]. Además, cuando nos fijamos en los detalles específicos de la evidencia histórica que citan Kuhn, Feyerabend, Lakatos, Popper y otros para sustentar sus afirmaciones sobre la naturaleza o la imagen de la ciencia, encontramos que se han interpuestos planteos profundos e inquietantes sobre la precisión de su lectura de esa historia. Debemos ser precavidos ante la tentación de escapar de las variedades epistemológicas del "mito de lo dado" mediante una apelación a variedades históricas del mismo mito[61].

[60] Véanse discusiones sobre la sutil relación entre la historia y la filosofía de la ciencia en Ernan McMullin, "The History and Philosophy of Science: A Taxonomy of their Relations", en *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, ed. R. Stuewer, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, n.° 4 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970) e "History and Philosophy of Science: A Marriage of Convenience?", en *PSA 1974*, edición de R. S. Cohen y otros, Boston Studies in the Philosophy of Science, n.° 32 (Dordrecht, Holanda: D. Reidel, 1975). Véase asimismo Richard M. Burian, "More than a Marriage of Convenience: On the Inextricability of History and Philosophy of Science", *Philosophy of Science* 44 (1977): 1-42 y Mary Hesse, "Reasons and Evaluation in the History of Science", en su *Revolutions and Reconstructions*.

[61] Con respecto a esto puede notarse la tendencia tanto en Kuhn como en Laudan de tener sospechas sobre la noción de verdad científica (al menos en cuanto que tal verdad, se supone, aclara cómo funciona y progresa la ciencia) y de defender con ahínco la integridad y la importancia de la verdad histórica en lo que respecta a informar qué sucede en la historia de la ciencia.

4. Como resultado del trabajo reciente de la filosofía y la historia de la ciencia, ha estado emergiendo una interpretación del carácter práctico de la racionalidad. Cuando hablo del carácter "práctico" mi intención es subrayar la función de la elección, la deliberación, las opiniones variables encontradas y la cualidad crítica de la racionalidad. La búsqueda de método (cuando se lo concibe como un conjunto de reglas permanentes y no ambiguas) debe dejarse a un lado. El que comunidades de científicos compartan criterios tiene en cuenta, y de hecho requiere, la interpretación, la consideración y la aplicación de dichos criterios a elecciones y decisiones específicas. La argumentación científica, en especial en los momentos de "revolución científica", requiere persuasión racional, persuasión racional que no puede asimilarse a modelos de prueba deductiva o generalización inductiva. Necesitamos equilibrar esta consideración con la comprensión de que, durante el desarrollo científico, el peso acumulativo de pruebas, datos, razones y argumentos puede ser decisivo desde el punto de vista racional para las comunidades científicas. Si bien las prácticas sociales, los criterios y las normas se forjan durante la investigación científica, no tienen nada de sacrosanto; pueden cambiarse, modificarse e incluso abandonarse (y eso se ha hecho). Así, por ejemplo, hay consideraciones y modos de argumentación que emplearon Copérnico y Kepler para sustentar sus afirmaciones que (por buenas razones) ya no consideraríamos apropiados en la investigación científica. Nuestros sucesores pueden sostener lo mismo sobre cuanto ahora consideramos ejemplos de la mejor argumentación científica.

Permítaseme ahora sugerir una perspectiva levemente diferente para entender la coherencia dialéctica del desarrollo de la filosofía de la ciencia en el siglo XX, pues la historia de dicho desarrollo ha sido dialéctica y, de hecho, se ha asemejado mucho a las etapas que Hegel discriminó en el desarrollo dialéctico del conocimiento[62]. Por motivos heurísticos, podemos separar cuatro etapas.

[62] Véase una exposición de los paralelos entre el desarrollo dialéctico de las formas de conciencia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y el desarrollo de la epistemología analítica y la filosofía de la ciencia en mi *Praxis and Action*, págs. 230-304 y "Why Hegel Now?", *Review of Metaphysics* 31 (1977): 30-60. Véase asimismo Charles Taylor, "The

La primera estuvo marcada por el intento de fundamentar (o más bien la obsesión de fundamentar) el conocimiento científico con un único término como unidad epistemológica principal. Eso se reflejó en la preocupación por la "definición ostensiva" y los intentos muy artificiales de aislar los "nombres propios lógicos". Una de las razones por las cuales consumió tanta energía intelectual y sutileza técnica fue la convicción subyacente de que era la manera adecuada de fundamentar el conocimiento o el lenguaje en la "realidad".

La segunda etapa se caracterizó por el cambio a la proposición, la afirmación, la sentencia descriptiva como unidad epistemológica principal para fundamentar el conocimiento empírico. Eso dio inicio a la búsqueda de un criterio de significado cognitivo que distinguiera de una vez por todas las proposiciones significativas desde el punto de vista empírico de las expuestas como proposiciones significativas desde lo cognitivo pero que no cumplen con el "riguroso" criterio de sentido empírico. Pero con la falla de todos esos intentos y el descubrimiento cada vez mayor de la futilidad de todo el proyecto, se produjo un alejamiento de las proposiciones, las afirmaciones y las sentencias aisladas y un enfoque en el esquema o marco conceptual como unidad apropiada de análisis epistemológico[63].

Esta tercera etapa ha demostrado ser muy inestable por una variedad de razones. Tratar de aclarar con exactitud qué es un esquema conceptual, cómo podemos demarcar un esquema conceptual de otro y cuán radicales son las diferencias entre los diferentes esquemas conceptuales presenta profundas dificultades. Pero hay una dificultad incluso más fundamental relacionada con aquello *sobre* lo cual, se supone, estos llamados esquemas conceptuales deben tratar.

Como han sostenido con perspicacia algunos filósofos, como Davidson y Rorty, la idea misma de una distinción entre "algo" conocido (no contaminado por diferentes esquemas conceptuales) y los diferen-

Opening Arguments of the *Phenomenology*", en *Hegel*, ed. Alasdair MacIntyre (Nueva York: Doubleday, 1972).

[63] Véase un resumen de esta etapa en Carl G. Hempel, "Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes", en su *Aspects of Scientific Explanation* (Nueva York: Free Press, 1965).

tes esquemas para concebirlo o conocerlo es sospechosa[64]. Rorty sostiene que esa "nueva" distinción es heredera de la distinción kantiana de una multiplicidad sensible "dada" a nosotros y nuestro condicionamiento conceptual de "ella" y, por ende, también supone el problema kantiano de cómo podemos explicar que conozcamos un mundo en esencia condicionado por nuestro entendimiento. Desde el punto de vista de Rorty, la discusión de moda sobre esquemas conceptuales alternativos es un desarrollo lingüístico, pluralista de la afirmación de Kant según la cual hay sólo un esquema conceptual humano que se especifica mediante la tabla de categorías. Mientras permanezcamos dentro de una perspectiva cuasikantiana, no parece haber forma satisfactoria de enfrentar la pregunta: ¿qué es la "cosa" o el "mundo" que se concibe o conoce mediante esos esquemas conceptuales alternativos? Existe una tensión fundamental entre las diferentes críticas del "mito de lo dado" y la afirmación de que hay una "cosa" o un "mundo" con sentido independiente de cualquier modo de descripción conceptual. Davidson concluye su crítica, "Sobre la idea misma de un esquema conceptual", diciéndonos:

> Nos equivocaríamos si dijéramos a modo de resumen que hemos mostrado cómo es posible la comunicación entre personas que tienen diferentes esquemas, una forma que funciona sin necesidad de aquello que no puede haber, a saber, un ámbito neutral o un sistema coordinado común, pues no hemos encontrado fundamento inteligible sobre el cual pueda decirse que los esquemas son diferentes. Nos equivocaríamos en la misma medida si anunciáramos la gloriosa noticia de que toda la humanidad (todos cuantos usan el lenguaje, al menos) comparten un esquema y una ontología en común, pues si bien no podemos decir de manera inteligible que los esquemas son diferentes, tampoco podemos decir de manera inteligible que haya uno.
>
> Cuando renunciamos a la dependencia del concepto de una realidad no interpretada, algo fuera de todos los esquemas y de la ciencia, no renunciamos a la noción de verdad objetiva – muy por el contrario. Dado el dogma de un dualismo de esquema y realidad, adquirimos relatividad conceptual y verdad relativa a un esquema. Sin el dogma, este tipo de relatividad se va por la borda. Por supuesto, la verdad de las sentencias sigue siendo relativa al lenguaje, pero eso es lo más objetivo

[64] Véase Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1973-1974): 5-20 y Rorty "The World Well Lost", *Journal of Philosophy* 69 (1972): 649-665.

> posible. Cuando renunciamos al dualismo del esquema y el mundo, no renunciamos al mundo, sino que restablecemos el contacto no mediado con los objetos familiares cuyas gracias hacen que nuestras sentencias y opiniones sean verdaderas o falsas[65].

Rorty, mediante los argumentos de Davidson aplicados a sus propios fines, llega a conclusiones diferentes y tiende a historizar el problema. Reconoce que cuanto tiene para decir suena muy similar a un Hegel "naturalizado" (en la manera en la cual Dewey naturalizó a Hegel). Hegel, por supuesto, no estaba lidiando con el problema de la inteligibilidad de esquemas conceptuales alternativos, pero quizá haya sido el crítico más incisivo y penetrante de la ambigüedad latente en Kant que puede considerarse el origen de los dilemas contemporáneos. Hegel sostenía que Kant no puede quedarse con el pan y con la torta, no puede insistir en que hay una "multiplicidad no sintentizada" o dada que fundamenta todo conocimiento fenoménico y, al mismo tiempo, insistir en que lo que desempeña esa vital función epistemológica es intrínsecamente no conceptual e incognoscible en sí mismo (pues todo conocimiento y toda concepción implican síntesis). En la epistemología, y en especial en la epistemología de las ciencias, ha habido algo por completo superficial en el "dogma de un dualismo de esquema y realidad".

La cuarta etapa del desarrollo de la filosofía de la ciencia en este siglo se caracteriza por la creciente comprensión de que, en lo que a cuestiones interesantes sobre la racionalidad de la investigación científica respecta, debemos enfocarnos en el conflicto de teorías, paradigmas, programas de investigación y tradiciones de investigación en su *desarrollo histórico*. Por repetir la contundente frase de Lakatos, todas las teorías de la "racionalidad instantánea" fallan. La unidad de valoración se convierte en el programa de investigación, "una serie de teorías más que una teoría aislada". Y, como bien señala McMullin, lo que Lakatos llama programa de investigación es lo que muchos científicos profesionales mismos llaman "teoría" –algo que no es estático sino que se desarrolla y cambia con el tiempo[66]. Con ese cambio al estudio del desarrollo his-

[65] Pág. 20.

[66] "The Fertility of Theory and the Unit of Appraisal in Science", en *Essays in Memory of Imre Lakatos*, ed. R. S. Cohen, P. K. Feyerabend y M. W. Wartofsky. McMullin, en ese artículo, también hace una lúcida explicación de la conciencia cada vez mayor de que la "unidad de valoración de la ciencia es histórica".

tórico de los programas de investigación o teorías encontradas, pasan a primer plano muchas características y muchos problemas nuevos de la investigación científica. Por ejemplo, podemos comenzar a ver cómo, en el desarrollo científico, tenemos un fenómeno histórico análogo al de la tradición, y de hecho tradiciones enfrentadas, que pueden sustentar las prácticas y a las cuales las prácticas adicionales modifican. Una tradición, como observaba MacIntyre, "no sólo encarna el relato de un argumento, pero sólo debe recuperarla una reformulación de ese relato que en sí esté en conflicto con otras reformulaciones argumentativas. Por ende, cada tradición siempre está en peligro de caer en la incoherencia y, cuando eso le sucede, a veces sólo puede recuperarla una reconstitución revolucionaria"[67]. Oponer la tradición a la razón, o incluso la tradición a la revolución, es una falsa dicotomía, pues "es en las tradiciones donde reside la razón y, en ciertos períodos, las tradiciones de hecho requieren y necesitan revoluciones para continuar"[68].

No sólo necesitamos reexaminar las formas en las cuales las tradiciones son vitales para comprender el desarrollo científico, sino que debemos también reconsiderar la naturaleza, la función y la dinámica de las *comunidades de investigadores*. Peirce sostuvo que el "origen mismo de la concepción de realidad muestra que dicha concepción involucra en esencia la noción de una COMUNIDAD sin límites definidos y capaz de un aumento definitivo de conocimiento"[69]. Puede hacerse una afirmación similar sobre la racionalidad científica: que en esencia involucra la noción de una comunidad[70].

Cuando nos enfocamos en la naturaleza y la función de la comunidad en la investigación científica, en las formas en las cuales la racionalidad es en esencia dialógica e intersubjetiva, no sólo debemos aclarar los aspectos descriptivos de las comunidades científicas reales, sino también sus dimensiones normativas. Si bien es posible distinguir para ciertos fines la dimensión descriptiva y la normativa de tales comunidades, es crucial darse cuenta de cuán íntima y dialéctica es la

[67] "Epistemological Crises", pág. 461.

[68] Ibid. Véase mi exposición de la tradición en el contexto de la hermenéutica, parte 3.

[69] *Collected Papers*, 5.311, págs. 186-187.

[70] Este es uno de los temas principales de la "pragmática trascendental" de Karl-Otto Apel, cuya "transformación de la filosofía" misma busca incorporar este tema peirciano. Véase *Towards a Transformation of Philosophy* de Apel.

interrelación entre esas dos dimensiones. Una de las debilidades primarias de la imagen de la ciencia de Kuhn es que a veces oscurece las maneras sutiles en las cuales estas dos dimensiones se interrelacionan. Eso se refleja en su ambigüedad sobre el estado epistemológico de los valores que considera los criterios para la elección de teoría y la elección de paradigma. Muchos críticos, incluidos Popper, Feyerabend y Lakatos, han observado esa debilidad en Kuhn. Con respecto a ello, también Peirce vio hace mucho tiempo que todo análisis adecuado (incluso un análisis descriptivo adecuado) debe tener en cuenta las normas integradas a la comunicación intersubjetiva, normas que sirven como ideales regulativos y críticos de tal investigación (y que en sí pueden estar sujetas a otras interpretaciones y críticas). En otras palabras, si queremos comprender qué es la ciencia, no basta con sólo describir qué hacen los científicos (en algún sentido restrictivo y empirista del término "descripción"), sino que debemos también tomar en cuenta las normas constitutivas de la investigación científica, incluso cuando los científicos violen dichas normas[71].

Enfocarse en la estructura y la dinámica de las comunidades científicas puede ayudar a encontrar el sentido de algunas de las diferencias más importantes entre Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend y revelarlas como diferencias de énfasis. Kuhn, por ejemplo, ha expuesto en su obra un argumento particular sobre el rol de la comunidad de científicos y los valores que comparten. La existencia de tal comunidad, sostiene, es lo que garantiza que, si bien puede haber una falta de comunicación entre los defensores de paradigmas rivales, son las formas complejas de argumentación las que persuaden a las comunidades científicas – y he ahí el progreso científico[72]. Si bien el punto que capta la atención de

[71] Véase una exposición de los fundamentos normativos de la investigación científica en mi exposición sobre Peirce de *Praxis and Action*, parte 3. Margareta Bertilsson resaltó este aspecto de la obra de Peirce y la vinculó con el trabajo contemporáneo en el campo de la filosofía de la ciencia. Véase su capítulo "The Community of Inquiry as a Normative and as a Descriptive Concept" en su *Towards a Social Reconstruction of Science Theory*, University of Lund Studies in Sociology (Lund: University of Lund, 1978).

[72] Véase la exposición de "progreso científico" de Kuhn en "El progreso mediante revoluciones", el capítulo 13 de *La estructura de las revoluciones científicas*. Allí también encontramos otro tema compartido por muchos filósofos postempiristas de la ciencia. Contrastado con el acento en las relaciones lógicas entre la teoría y la observación (o los enunciados teóricos y los enunciados de observación), encontramos un énfasis en la ciencia como empresa de solución de problemas. En referencia a las comunidades y el

Feyerabend suele ser el científico creativo individual, ha mostrado [illegible] particular sensibilidad para con las formas en las cuales las comunidad[illegible] incluso las que se consideran progresistas y abiertas de mientes, se [illegible] nan cerradas, rígidas e intolerantes a las ideas y alternativas nuevas. [illegible] lema de Popper, "conjeturas y refutaciones", reconoce de manera implí[illegible] cita la espontaneidad individual y la crítica comunitaria. Quiere dejar [illegible] mayor libertad para conjeturas científicas (en la propuesta de hipótesis [illegible] y teorías Popper no tendría dificultad alguna con el principio de "todo vale"), pero toda conjetura debe someterse a la más rigurosa crítica in-

progreso científicos, Kuhn escribe, "la naturaleza de tales comunidades representa casi una garantía de que tanto la lista de problemas que resuelve la ciencia como la precisión de las soluciones a problemas individuales será cada vez mayor" (*Structure of Scientific Revolutions*, pág. 170). Muy pocos comentaristas han observado que Kuhn combina una versión *evolutiva* del progreso científico con su análisis de las *revoluciones* científicas. A pesar de los polémicos ataques que Popper y Toulmin lanzaran contra Kuhn, hay una importante superposición sustantiva en sus versiones evolutivas del desarrollo científico. Además, el énfasis pragmático en entender la ciencia como un tipo particular de actividad de solución de problemas es tan fundamental para Popper como lo es para Kuhn. Con respecto a esto creo que Larry Laudan complica las cosas cuando sostiene que su énfasis en la solución de problemas como clave para dar sentido a la noción de progreso científico es un nuevo avance (si bien es útil a la hora de clasificar diferentes tipos de problemas científicos). La solución de problemas ha sido uno de los temas fundamentales que atraviesa toda la interpretación postempirista de la ciencia. Por el contrario, el análisis de Laudan es retrógrado en cuanto que nos invita a pensar que hay (o puede haber) un cálculo permanente para identificar, contar y clasificar la importancia de los problemas científicos. (Véase Ernan McMullin, "Discussion Review: Laudan's Progress and Its Problems", *Philosophy of Science* 46 [1979]: 623-644).

Es difícil erradicar los viejos mitos y aspiraciones positivistas y resulta instructivo ver cómo el viejo sueño positivista de descubrir un cálculo metacientífico fijo para clasificar diferentes teorías surge en lugares nuevos y extraños. Esa corriente neopositivista ha de encontrarse no sólo en la idea de Laudan de un cálculo para contar y clasificar "problemas", sino también en los intentos (infructíferos) de Popper de especificar un procedimiento de decisión para clasificar la verosimilitud comparativa de diferentes teorías y en el intento de Lakatos de encontrar un "criterio objetivo" para distinguir entre programas de investigación progresivos y decadentes mediante la determinación de si la teoría nueva tiene algún contenido empírico más que el de su predecesora. No tenemos un marco o cálculo neutral cuando emitimos tales juicios. Los científicos (y los filósofos de la ciencia) afirman que sí – por ejemplo, que una teoría resuelve más problemas que otra o que una teoría tiene más contenido empírico que otra y de hecho es justificable que hagan tales afirmaciones, pero sus *juicios* pueden cuestionarse por medios racionales (lo cual no significa que sean arbitrarios). Para parafrasear a Wittgenstein, estamos al borde mismo del error si pensamos que emitir y justificar tales juicios exige o presupone que haya (o deba haber) un procedimiento o cálculo de decisión no ambiguo para hacerlo. Es la sugerencia de que existe (o puede haber) tal cálculo permanente lo que considero el vestigio neopositivista de quienes más alzan la voz en protesta del positivismo.

tersubjetiva. No obstante, Popper no ha tenido siempre la suficiente sensibilidad para con el problema de en qué medida las normas efectivas de crítica están en sí abiertas al debate y la discrepancia racionales. La metodología de los programas de investigación de Lakatos adquiere su plausibilidad de su confianza en que, si bien a corto plazo debemos prever un espacio vital que dé lugar a una variedad de elecciones y opciones, a la larga puede haber y hay elecciones y decisiones racionales colectivas y comunitarias. Grünbaum hace una exposición sucinta del problema cuando declara, "dado que quien lleva a cabo la investigación científica es una *comunidad* de científicos, las prácticas que se considerarían irracionales si las adoptara la totalidad de esa comunidad o una mayoría de ella no son necesariamente irracionales cuando sólo una cierta minoría talentosa las emplea"[73].

La inconmensurabilidad y las ciencias naturales

En mi exposición de la filosofía postempirista y la historia de la ciencia, he hecho alusión en varias ocasiones a lo que se ha considerado el tema más exótico, controversial y quizá más vago de dichas discusiones: la inconmensurabilidad. El término se volvió popular en los escritos tanto de Kuhn como de Feyerabend (colegas en la Universidad de California en Berkeley durante la década de 1950). En 1977, en su reseña de Stegmüller, Feyerabend escribió, "en apariencia todos los que entran en la ciénaga de este problema salen con barro en la cabeza y Stegmüller no es la excepción"[74]. Uno siente la tentación de agregar que Feyerabend tampoco. No obstante, es innegable que la emocionante conversación sobre la inconmensurabilidad ha captado la imaginación de muchos pensadores que han tenido fuertes opiniones al respecto, tanto a favor como en contra. ¿Por qué? La respuesta, creo, es que aquí el *agón* entre objetivismo y relativismo parece cobrar una importancia radical. Quienes se sentían atraídos por las nuevas variedades de relativismo consideraron la supuesta inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje, las formas de vida, las tradiciones, los paradigmas y las

[73] Adolf Grünbaum, "Falsifiability and Rationality", manuscrito inédito, 1971, pág. 89.

[74] Feyerabend, "Changing Patterns of Reconstruction", *British Journal of the Philosophy of Science* 28 (1977): 363.

teorías una prueba primaria del nuevo relativismo. Quienes tienen una inclinación por la inconmensurabilidad, la consideraron una doctrina liberadora, que nos quita de encima la falsa mentalidad pueblerina de considerar que nuestros juegos de lenguaje y normas familiares tienen algún tipo de permanencia trascendental. Y, para quienes tienen una actitud característica de oposición, la "tesis de la inconmensurabilidad" abre la puerta a todo lo objetable: el subjetivismo, el irracionalismo y el nihilismo.

Tratar de organizar lo que está involucrado en estas acaloradas controversias representa una dificultad extraordinaria por una variedad de razones. En primer lugar, no es posible sin más encontrar una única caracterización bien definida de qué se supone que signifique la "inconmensurabilidad" con la cual todas las partes participantes de la disputa estén de acuerdo. O, más bien, se encuentran tantas caracterizaciones diferentes que es difícil distinguir lo esencial de lo no esencial, lo importante de lo no importante. Además, si consideramos algunas de las "aclaraciones" posteriores de Kuhn y de Feyerabend de a qué se referían cuando hablaban de "inconmensurabilidad", vemos que son guías deficientes y engañosas. Kuhn traicionó sus propias perspectivas cuando escribió en 1976:

> La mayoría de quienes han leído mi texto han supuesto que cuando defino las teorías como inconmensurables me refiero a que no se las podría comparar. Sin embargo, "inconmensurabilidad" es un término tomado de la matemática y allí no tiene tal implicación. La hipotenusa de un triángulo rectángulo isósceles es inconmensurable con su lado, pero ambos pueden compararse a cualquier grado necesario de precisión. Lo que falta no es compatibilidad sino una unidad de longitud en términos de la cual ambos puedan medirse de manera directa y exacta. Cuando apliqué el término "inconmensurabilidad" a las teorías, mi intención era sólo insistir en que no había un lenguaje común dentro del cual ambas pudieran expresarse por completo y que, por ende, pudiera utilizarse para compararlas punto por punto[75].

Nadie cree que la inconmensurabilidad de la hipotenusa de un triángulo isósceles con sus lados ofrezca nuevas perspectivas sobre la naturaleza o la imagen de la matemática (si bien el descubrimiento de la

[75] Kuhn, "Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism", *Erkenntnis* 10 (1976): 190-191

inconmensurabilidad fue un acontecimiento importante de la historia de la geometría). Además, no queda claro quién niega que las teorías científicas puedan ser inconmensurables en ese sentido mínimo.

Feyerabend no es un mejor guía de a qué se refería. En 1977, distinguió tres aspectos o tipos de inconmensurabilidad, el primero de los cuales describió como uno en el cual los diferentes paradigmas "utilizan *conceptos* que no pueden aplicarse a las relaciones lógicas usuales de inclusión, exclusión, superposición"[76]. Incluso afirma que es a ese aspecto de la inconmensurabilidad al que siempre se refirió cuando utilizó la expresión. "Cuando utilicé el término 'inconmensurable' siempre me referí a la desarticulación deductiva *y a nada más*"[77]. Pero cuando analizamos la exposición más amplia de inconmensurabilidad que hace en *Contra el método*, su afirmación es sin más falsa.

Mi objetivo no es criticar a Kuhn ni a Feyerabend por incoherencia verbal o por una confusión sobre qué quisieron y qué no quisieron decir. Por el contrario, quiero intentar recuperar o reconstruir el significado de esta controversia sobre la inconmensurabilidad, la "verdad" implícita, si la hay, en las diferentes argumentos y contraargumentos. Para comenzar, puede ser útil volver al texto original de Kuhn para ver cómo y dónde introduce la expresión y qué afirmaciones hace sobre la inconmensurabilidad.

El término se utiliza apenas alrededor de media docena de veces en *La estructura de las revoluciones científicas*. Cuando habla sobre el fenómeno de las escuelas de pensamiento opuestas en las etapas iniciales de desarrollo de la mayoría de las ciencias, escribe, "lo que diferenciaba a esas diversas escuelas no era una u otra falla de método (todos eran 'científicos'), sino lo que daremos en llamar las formas inconmensurables de ver el mundo y practicar ciencia en él" (pág. 4). Mucho más adelante en su exposición, cuando analiza la naturaleza y la necesidad de las revoluciones científicas, nos dice que "la tradición científica normal que surge de una revolución científica no es sólo incompatible sino, además, con frecuencia inconmensurable con lo sucedido antes de ella" (pág. 103).

[76] Feyerabend, "Changing Patterns", pág. 363.

[77] Ibid., pág. 365.

Pero la principal exposición sobre inconmensurabilidad (a pesar de ser muy breve) se da en el contexto del análisis de la resolución de las revoluciones que hace Kuhn. Su objetivo es aclarar por qué los defensores de paradigmas enfrentados "pueden esperar convertir al otro a su forma de ver la ciencia y sus problemas [pero] ninguno puede esperar demostrar su posición" (pág. 148). Aísla tres razones por las cuales "los defensores de paradigmas enfrentados deben fracasar en lo referente a establecer un contacto *completo* con los puntos de vista del otro" (bastardillas agregadas, pág. 148). Esas son las razones por las cuales afirma que hay "inconmensurabilidad de las tradiciones científicas normales anteriores y posteriores a la revolución" (pág. 148). "En primer lugar los defensores de paradigmas enfrentados con frecuencia discrepan sobre la lista de problemas que todo paradigma candidato debe resolver. Sus normas o sus definiciones de ciencia no son las mismas" (pág. 148). No obstante, "lo involucrado es más que la inconmensurabilidad de las normas" (pág. 149). En segundo lugar, entonces, "dentro del nuevo paradigma, viejos términos, conceptos y experimentos entran en nuevas relaciones entre sí" (pág. 149). Así, por ejemplo, para hacer la transición del universo de Newton al universo de Einstein, "debió cambiarse toda la red conceptual cuyas hebras son el espacio, el tiempo, la materia, la fuerza, etc. y establecérsela de nuevo sobre toda la naturaleza" (pág. 149). Pero hay un tercer aspecto que para Kuhn es el "aspecto más fundamental de la inconmensurabilidad de paradigmas encontrados".

> En un sentido que no puedo explicar en mayor detalle, los defensores de paradigmas encontrados desarrollan sus actividades en mundos diferentes. Uno contiene cuerpos constrictivos que caen con lentitud y el otro péndulos que repiten sus movimientos una y otra vez. En uno, las soluciones son compuestas y en el otro, mixtas. Uno está insertado en una matriz espacial plana, el otro, en una curva. Los dos grupos de científicos, con práctica en mundos diferentes, ven cosas distintas cuando miran desde el mismo punto en la misma dirección. Una vez más, eso no quiere decir que puedan ver cualquier cosa que deseen. Ambos están mirando el mundo y lo que miran no ha cambiado. Pero en algunas áreas ven cosas diferentes y las ven en relaciones diferentes entre sí. Esa es la razón por la cual una ley que no puede siquiera demostrarse a un grupo de científicos puede, en ocasiones, parecer dotada de intuitiva obviedad al otro. De igual manera, esa es la razón por la cual, antes de poder esperar comunicarse por completo, uno u otro grupo debe atravesar la conversión que hemos estado llamando cambio de para-

> digma. Precisamente porque es una transición entre inconmensurables, la transición entre paradigmas encontrados no puede hacerse de a un paso, forzada por la lógica y la experiencia neutral. Al igual que el salto gestáltico, debe producirse de inmediato (si bien no por necesidad en un instante) o no producirse en absoluto (pág. 150).

He citado casi todos los pasajes en los cuales Kuhn habla de manera explícita sobre la inconmensurabilidad (si bien, por supuesto, mucho de lo que dice en otros pasajes es relevante para su exposición). Dichos pasajes son instructivos no solo por cuanto mencionan sino por cuanto omiten. El principal énfasis aquí no es una "teoría del sentido", que es lo que muchos comentaristas y críticos se han equivocado en suponer que Kuhn estaba sugiriendo cuando hacía sus afirmaciones sobre la inconmensurabilidad. Por el contrario, resalta la inconmensurabilidad de los *problemas* y las *normas* y afirma que los científicos con lealtades enfrentadas ejercen su "práctica en mundos diferentes" y, *en algunas áreas*, "ven cosas distintas"[78].

Además, si hemos de separar qué involucra la inconmensurabilidad de teorías de paradigmas y qué no, debemos distinguir con cuidado entre *incompatibilidad*, *inconmensurabilidad* e *incomparabilidad*. Con frecuencia, los críticos de Kuhn, e incluso sus defensores, han tratado esas tres nociones como sinónimos. Por ejemplo, se ha considerado que las observaciones de Kuhn (y de Feyerabend) sobre la inconmensurabilidad significan que no podemos *comparar* paradigmas o teorías rivales. Pero tal afirmación, sostengo, no sólo es un error, sino que es perversa. El fundamento mismo para introducir la noción de inconmensurabilidad es aclarar qué hay involucrado cuando comparamos paradigmas alternativos y rivales.

Antes de volcarnos de lleno en la inconmensurabilidad, consideremos el significado y la importancia de las afirmaciones sobre *incompatibilidad*. El concepto de incompatibilidad es lógico. Desde el punto de vista lógico, dos o más afirmaciones o teorías son incompatibles si suponen una contradicción lógica. Cuando Kuhn y Feyerabend (en algunas de sus primeras monografías) hablaban de la incompatibilidad de diferentes teorías, estaban haciendo una crítica importante de lo que ha dado en llamarse la concepción "recibida" u "ortodoxa" del desarrollo

[78] Véase el excelente análisis y la defensa de la inconmensurabilidad de Kuhn que hace Doppelt, "Kuhn's Epistemological Relativism".

de teorías científicas.[79] La tesis específica que estaban atacando era la afirmación de que la relación entre una teoría más comprensiva y una menos comprensiva podía analizarse como corresponde en términos estrictamente lógicos, dado que cualquier teoría menos comprensiva puede derivarse por medios lógicos de las leyes y los términos primitivos de la teoría más comprensiva. Así, por tomar un caso común de la relación de la dinámica de Newton con la dinámica de Einstein, había una tendencia, en especial entre los empiristas lógicos, a afirmar que lo que Einstein mostró no fue un error lo de Newton, sino sólo que su teoría estaba incompleta. Por ende, la teoría newtoniana, se supone, puede "derivarse de la einsteiniana de la cual es, por lo tanto, un caso especial".

Esa relación asimétrica, compatible desde el punto de vista lógico, se consideró un modelo (de hecho el modelo) que mostraba la relación entre una teoría más comprensiva y adecuada y una menos comprensiva. Esa concepción de la "derivabilidad" de teorías menos comprensivas de teorías más comprensivas sustenta la imagen de la ciencia (de toda la ciencia, no sólo de la ciencia normal) como proceso acumulativo lineal, la imagen misma que Kuhn (y Feyerabend) atacan. Tal proceso de "reconstrucción racional" omite el elemento de conflicto y la destrucción de paradigmas y teorías que Kuhn y Feyerabend consideran tan vitales en el desarrollo científico. Esa es la razón por la cual Kuhn sostiene que "la relación entre la dinámica einsteiniana contemporánea y las ecuaciones dinámicas más antiguas que descienden de los *Principia* de Newton" es "*fundamentalmente incompatible*" (pág. 98). Lo que Einstein mostró no es que las ecuaciones dinámicas de Newton son parciales o incompletas, sino que están mal. Es un error creer que la dinámica newtoniana puede *derivarse* por medios lógicos de la dinámica relativista. Es por el hecho de que se pase por alto ese tipo de incompatibilidad y conflicto que las "revoluciones científicas" suelen parecer invisibles.

No debemos malinterpretar la afirmación de Kuhn. Es muy consciente de que sin lugar a dudas es posible reconstruir o transformar las "leyes de Newton" de manera de poder derivar de la mecánica einste-

[79] Frederick Suppe hace una presentación muy lúcida de esta perspectiva heredada, así como de las críticas primarias que se le hicieron, en la introducción a su *Structure of Scientific Theories*.

niana una *aproximación* a dichas leyes, pero ese es precisamente el punto: lo derivado es sólo una aproximación, una aproximación que no es, si hablamos en rigor, idéntica a las leyes de Newton. Es sólo porque podemos hacer una traducción y una transformación desde la perspectiva de Einstein que *ahora* se nos permite hablar de una teoría newtoniana transformada como caso especial de la teoría einsteiniana. "Si bien una teoría anticuada siempre puede verse como un caso especial de su sucesora moderna, debe transformarse para tal fin. Y la transformación es una transformación que puede emprenderse sólo con las ventajas de la mirada retrospectiva, la guía explícita de la teoría más reciente" (pág. 102-103). Desde la perspectiva de Kuhn, la manera perspicua de exponer el argumento del positivista sobre la derivabilidad es que una razón poderosa para aceptar una teoría o un paradigma sucesores y no a su rival es que puede explicar lo "verdadero" y lo "falso" de la teoría reemplazada; tiene un contenido más amplio y al mismo tiempo puede explicar cuanto todavía se considere válido de la teoría anterior, una transformación que se hace posible sólo por la nueva teoría.

Este punto, tan vital para la nueva imagen de ciencia de Kuhn, que resalta el elemento del conflicto, la incompatibilidad y la destrucción de paradigmas anteriores, tiene una gran similitud con un aspecto de la interpretación de la dialéctica de Hegel: su concepto de *Aufhebung*, pues *Aufhebung* es al mismo tiempo negación, preservación y superación o síntesis. Así, en la instancia de la teoría einsteiniana y newtoniana, podemos decir que la teoría de Einstein al mismo tiempo niega la de Newton (muestra que es falsa), la preserva (puede reconstruir la "verdad" implícita en la teoría de Newton mediante la explicación de una transformación sufrida por ella) y niega y preserva la teoría newtoniana mediante la propuesta de una nueva teoría rival que supera lo logrado por Newton.

Las afirmaciones de Kuhn sobre la incompatibilidad y las afirmaciones de Feyerabend sobre la "desarticulación deductiva" tenían el objeto de ayudarnos a comprender la función del conflicto serio en el desarrollo de la ciencia. Pero también es claro que si hemos de hablar de *incompatibilidad* lógica, estamos presuponiendo un marco *lógico* común dentro del cual podamos mostrar que dos teorías son compatibles desde el punto de vista lógico. No obstante, cuando se inclina por la *inconmensurabilidad*, Kuhn pretende expresar un tipo de argumento muy di-

ferente. Para citarlo de nuevo, "la tradición científica normal que surge de una revolución científica no es sólo *incompatible* sino, además, con frecuencia *inconmensurable* con lo sucedido antes de ella" (pág. 103). Una forma de entender qué está diciéndose aquí es volver a la interpretación lógica empirista o positivista de la estructura de la explicación científica y de la teoría. Incluso si uno acepta la perspectiva minoritaria de que existe una incompatibilidad lógica entre dos teorías rivales tales como la de Einstein y la de Newton, eso no pone en cuestionamiento otros principios de la perspectiva heredada de que hay un lenguaje de observación neutral permanente, o marco común de normas científicas, en virtud del cual podemos evaluar teorías rivales y enfrentadas. Pero es precisamente este dogma del empirismo lo que Kuhn está cuestionando cuando apela a la inconmensurabilidad.

Es verdad que la retórica y las metáforas de Kuhn a veces sugieren aquello que Popper ha dado en llamar el "mito del marco de referencia", una metáfora que sugiere que "somos prisioneros del marco de nuestras teorías, nuestras expectativas, nuestras experiencias pasadas, nuestro lenguaje"[80] y que estamos tan atrapados en esos marcos que no podemos comunicarnos con alguien encerrado en marcos o paradigmas "radicalmente" diferentes[81]. Pero esa no es una representación precisa de a qué se refiere Kuhn ni es compatible con muchas de las afirmaciones que hace. Siempre hay cierta superposición entre paradigmas rivales: superposición de observaciones, conceptos, normas y problemas. Si no la hubiera, no sería posible el debate y la argumentación racionales entre defensores de paradigmas rivales. Sus detractores lo han criticado por no darse cuenta de eso, pero hay muchas pruebas textuales que muestran cómo Kuhn mismo defiende con eficacia este argumento[82]. De hecho, lo que pretende señalar en su exposición sobre la inconmensurabilidad es un rasgo importante de esta superposición: busca extirpar el prejuicio objetivista de que sólo podemos dar sentido a esa superposición y a la comparación racional de teorías rivales si asumimos que hay algo permanente y determinado que se preserva

[80] "Normal Science and Its Dangers", pág. 56.

[81] Siempre debe tenerse precaución cuando aparece la expresión "radical" en las discusiones de inconmensurabilidad. Con mucha frecuencia es poco claro qué está afirmándose con exactitud –cuán "radical" es en realidad un diferencia radical.

[82] Doppel muestra de manera persuasiva eso en "Kuhn's Epistemological Relativism".

intacto en todas esas comparaciones entre diferentes paradigmas. Niega que haya un "tercer" lenguaje o marco por completo neutral dentro del cual teorías paradigmáticas rivales puedan "expresare *por completo* y que, por ende, [pueda] utilizarse para compararselas punto por punto" (bastardilla agregada)[83]. Además, Gerald Doppelt, quien reconstruye con precisión la "tesis de inconmensurabilidad" de Kuhn, ha mostrado que es la inconmensurabilidad de los *problemas* y de las *normas* (no la inconmensurabilidad de los *significados*) lo que constituye la tesis más básica de Kuhn[84] y que, desde esa perspectiva, "la superposición de los problemas y las normas de paradigmas rivales es insuficiente como para clasificarlos en la misma escala de criterios"[85]. Interpretadas de esta manera, las afirmaciones de Kuhn sobre la inconmensurabilidad son mucho menos exóticas que la sugerencia de que los defensores de paradigmas rivales están tan encerrados en sus marcos que no pueden comunicarse entre sí, pero no debería subestimarse la importancia de sus afirmaciones, pues cuestiona uno de los pilares de una variedad común de objetivismo: la idea de que hay (o debe haber) un único marco universal de conmensuración.

Ahora podemos entender mejor por qué las afirmaciones de Kuhn sobre la inconmensurabilidad han provocado tal tormenta de protestas. De manera implícita o explícita, muchos filósofos de la ciencia han mantenido que el desarrollo de la ciencia progresivo ofrece enorme cantidad de pruebas en apoyo de la convicción de que tal conmensuración es la base para distinguir la racionalidad de la irracionalidad. Lo que Kuhn (y otros) han hecho es derribar el mito de que el desarrollo científico ofrece evidencia firme e inequívoca del dogma de que hay un "conjunto de reglas que nos dicen cómo puede llegarse a un acuerdo racional sobre qué resolvería el problema en cada punto en el cual las afirmaciones parecen estar en conflicto". No han mostrado que la ciencia es *irracional*,

[83] Kuhn, "Theory-Change as Structure-Change", pág. 191.

[84] Se debe ante todo a Feyerabend el que el problema de la inconmensurabilidad se haya interpretado como un problema de variancia e invariancia de significado. Estoy de acuerdo con Rorty cuando afirma que el foco en un "criterio de cambio de significado" condujo a un callejón intelectual sin salida y a cargas irrelevantes de "idealismo". Dicho enfoque también ha tendido a desdibujar lo bueno de la tesis de la inconmensurabilidad. Véase la exposición de Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, págs. 273-284.

[85] "Kuhn's Epistemological Relativism", pág. 39.

sino, más bien, que hay algo en esencia incorrecto en la idea de que la inconmensurabilidad es la esencia de la racionalidad científica.

Más arriba dije que Kuhn no introdujo la tesis de la inconmensurabilidad para cuestionar la posibilidad de *comparar* teorías y evaluarlas por medios racionales, sino para aclarar qué estamos *haciendo* cuando comparamos teorías. El primer punto, y el más importante, es que hay muchas maneras en las cuales podemos comparar teorías: podemos incluso compararlas para ver qué se pierde cuando un paradigma sucesor se impone a un paradigma anterior y lo destruye[86]. Este punto se distorsiona mucho cuando algunos de los críticos de Kuhn dicen que está negando el progreso científico. Por el contrario, en todo momento Kuhn sostiene que una de las características distintivas de la ciencia es que progresa[87]. No sugiere que abandonemos la noción de progreso científico, sino que la reinterpretemos. Las teorías empiristas simplistas (o incluso las sofisticadas) de qué constituye el progreso científico son inadecuadas.

Observar el énfasis de Kuhn en las múltiples maneras en las cuales pueden *compararse* teorías científicas rivales pone su exposición de las razones o los criterios como valores en una nueva perspectiva. Cuando aclara qué implica la argumentación sobre la elección de la teoría, está analizando las diferentes maneras en las cuales las teorías pueden compararse por medios racionales. Si bien niega que haya reglas fijas para hacerlo, o una fórmula permanente para clasificar diferentes teorías, presenta la formulación de juicios comparativos a los fines de sustentar teorías o paradigmas rivales como una actividad racional. En resumen, podemos decir que para Kuhn las teorías de paradigmas rivales son lógicamente *incompatibles* (y, por tanto, realmente en conflicto entre sí); *inconmensurables* (y, por ende, no pueden siempre medirse unas con otras punto por punto) y *comparables* (pueden compararse unas

[86] Véase la exposición de Doppelt de qué se pierde cuando un paradigma o una teoría reemplazan a su predecesor en "Kuhn's Epistemological Relativism".

[87] Una de las declaraciones más claras de Kuhn sobre la importancia del progreso científico aparece en su "Epílogo - 1969" de *La estructura de las revoluciones científicas*:

> Si bien el avance científico puede asemejarse al de otros campos más de lo que con frecuencia se ha supuesto, también tiene diferencias asombrosas. Decir, por ejemplo, que las ciencias, al menos después de un cierto punto de desarrollo, progresan de una manera en la cual no progresan otros campos no puede haber sido un completo error, más allá de lo que pueda ser el progreso mismo. Uno de los objetivos del libro era examinar tales diferencias y comenzar a explicarlas. (pág. 209)

con otras de muchas maneras diferentes sin que sea necesario suponer que hay o debe haber una red fija común mediante la cual medimos el progreso).

Este último punto, sobre las múltiples maneras de comparar teorías, paradigmas y tradiciones rivales es, como hemos visto, un punto que también subraya (y quizá exagera) Feyerabend. En sus primeros trabajos le inquietaba sobre todo la incompatibilidad, o desarticulación lógica, de las teorías, dado que su principal objetivo era atacar la perspectiva heredada de que hay un desarrollo parejo, lineal y progresivo de la ciencia, pero la incompatibilidad no es el principal punto de su exposición más amplia de la inconmensurabilidad, en el capítulo 17 de *Contra el método*. Allí nos dice:

> Dado que la inconmensurabilidad depende de clasificaciones encubiertas e implica cambios conceptuales importantes, casi nunca es posible dar una definición explícita de ella. Las "reconstrucciones" usuales tampoco lograrán colocarla en primer plano. Debe mostrarse el fenómeno, debe conducirse al lector hacia ella mediante la confrontación con una gran variedad de ejemplos para que entonces la juzgue por sí mismo. Ese será el método que adoptaré en el presente capítulo (pág. 225).

Conforme avanza queda en claro que el aspecto de la inconmensurabilidad que está resaltando está cerca de lo que, según sostuviera Kuhn, es "el tercer y más fundamental aspecto de la inconmensurabilidad", ese aspecto en el cual decimos que los científicos "desarrollan sus actividades en mundos diferentes" y ven "cosas distintas".

Feyerabend, en especial en su obra más reciente, lleva sus perspectivas mucho más lejos que Kuhn, quien tiende a restringirse sobre todo a la inconmensurabilidad en relación con las ciencias naturales. El primero sostiene que las conclusiones pueden generalizarse y que podemos hablar de la inconmensurabilidad de diferentes tradiciones ("racionalismo" y "ciencia occidental" son sólo dos de la gran variedad de tradiciones) de las cuales podemos aprender, tradiciones que en su totalidad deberían tener iguales derechos[88]. Permítaseme delinear con brevedad su posición. Comienza hablando de la percepción y pasa a

[88] En *Science in a Free Society*, Feyerabend nos dice, "*una sociedad libre es una sociedad en la cual todas las tradiciones tienen los mismos derechos y el mismo acceso a los centros de poder* (eso se diferencia de la definición tradicional en la cual los *individuos* tienen los

discurrir sobre estilos de arte. Busca en particular mostrarnos los diferentes rasgos de la visión del mundo expresada en el arte griego arcaico. Nos dice que "los modos de representación utilizados durante el primer período arcaico de Grecia no son sólo reflejos de incompetencia o de intereses artísticos especiales, sino una muestra fiel de lo que se siente, ve y piensa como rasgos fundamentales del mundo del hombre arcaico" (pág. 248). Uno puede preguntarse qué tiene que ver eso con la filosofía de la ciencia y, específicamente, con la tesis de la inconmensurabilidad aplicada a teorías científicas rivales. Para concluir su exposición Feyerabend repite sus resultados en tres tesis:

> La *primera tesis* es que *hay* marcos de pensamiento (acción, percepción) que son inconmensurables. (pág. 271)
>
> [...]
>
> En segundo lugar, hemos visto que la inconmensurabilidad tiene un análogo en el campo de la percepción y que es parte de la historia de la percepción. Ese es el contenido de mi *segunda tesis* sobre la inconmensurabilidad: el desarrollo de la percepción y del pensamiento en el individuo pasa por etapas inconmensurables entre sí. (págs. 273-274).
>
> [...]
>
> Mi *tercera tesis* es que las perspectivas de los científicos, y en especial las relacionadas con temas básicos, suelen diferir entre sí tanto como las ideologías que subyacen en las diferentes culturas. Incluso peor: existen teorías científicas que son inconmensurables entre sí incluso cuando en apariencia aborden "el mismo tema". (pág. 274)

Ni en estas tres tesis sumatorias ni en ningún otro pasaje del capítulo 17 Feyerabend define de manera explícita a qué se refiere cuando habla de inconmensurabilidad, pero a la luz de su afirmación inicial de que "debe mostrarse el fenómeno" más que definírselo, esa no es en rigor una objeción. Algo emerge aquí que tendrá una conexión directa con nuestra exposición de un problema análogo en las ciencias sociales, en especial en la antropología social, y con nuestra exposición más generales de la hermenéutica. Feyerabend sostiene que "el método que ha estado utilizándose para establecer las peculiaridades de la cosmología arcaica" es, en principio, "el método de un antropólogo que examina la

mismos derechos de acceso a puestos *definidos por una tradición especial*: la tradición de la ciencia y el racionalismo occidentales)" (pág. 9).

visión del mundo de una asociación de tribus" (pág. 249). Contrasta dicho método con lo que llama el método de la "reconstrucción lógica", al cual considera una obsesión equivocada de los filósofos de la ciencia. Resulta instructivo ver cómo caracteriza "el método antropológico"[89].

> El antropólogo que trata de descubrir la cosmología de la tribu elegida y la forma en la cual se refleja en el lenguaje, en las artes, en la vida diaria... aprende primero el lenguaje y las prácticas sociales básicas; investiga cómo se relacionan con otras actividades, incluidas actividades que a primera vista parecen tan irrelevantes como ordeñar vacas y cocinar comida; intenta identificar las *ideas clave*...
>
> Después de haber encontrado las ideas clave, el antropólogo intenta *comprenderlas*. Lo hace de la misma manera en la cual en un principio logró comprender su propio lenguaje, incluido el lenguaje de la profesión especial que le proporciona sus ingresos...
>
> Tras haber completado su estudio, el antropólogo carga tanto con la cultura de la sociedad nativa como con la suya propia y ahora puede comenzar a compararlas. La comparación establece si la forma nativa de pensamiento puede reproducirse en términos europeos (siempre y cuando haya un único conjunto de "términos europeos") o si tiene una "lógica" propia que no se encuentra en lenguaje occidental alguno. Durante la comparación puede reformular ciertas ideas nativas en inglés. Eso no significa que el inglés *hablado independientemente de la comparación* sea conmensurable con el lenguaje nativo. Significa que los lenguajes pueden *inclinarse* en muchas direcciones y que la comprensión no depende de un conjunto de reglas particular. (págs. 250-251)

La descripción del "método antropológico" de Feyerabend es muy comparable con muchas de las descripciones usuales de la hermenéutica. Eso queda más confirmado en su propia versión del círculo hermenéutico:

> Cada dato es un bloque de construcción de la comprensión, lo cual significa que debe aclarárselo mediante el descubrimiento de otros bloques provenientes del lenguaje y de la ideología de la tribu más que de definiciones prematuras.

En el proceso de comprensión, puede haber:

[89] Es curioso que en un libro titulado *Contra el método* Feyerabend no dude en hablar de forma categórica sobre *el* método epistemológico. Si de hecho examinamos el campo de la antropología (como Feyerabend examina la ciencia natural), descubrimos que hay tanta diversidad de opiniones (y confusión) sobre los métodos de la antropología como la que hay sobre los métodos de las ciencias naturales.

> [...] intentos preliminares de anticiparse a la disposición de la totalidad de los bloques. Entonces debe probárselos y aclarárselos mediante el descubrimiento de otros bloques más que mediante aclaraciones lógicas (los niños aprenden el significado de las palabras no mediante aclaración lógica sino cuando se dan cuenta de cómo combinan con las cosas y con otras palabras). La falta de claridad de toda afirmación antropológica particular indica falta de material más que vaguedad de intuiciones lógicas del antropólogo[90]. (págs. 251-252)

Parece que Feyerabend se haya alejado de lo que, se supone, es el problema en cuestión: la naturaleza de la inconmensurabilidad de la ciencia. Pero enfatiza:

> Exactamente las mismas observaciones rigen para mi intento de explorar la inconmensurabilidad. Dentro de las ciencias, la inconmensurabilidad tiene una cercana relación con el significado[91]. (pág. 252)

Detengámonos y reflexionemos sobre la descripción que hace Feyerabend del "método antropológico" el cual, afirma, es "el método correcto para estudiar la estructura de la ciencia (y, si vamos al caso, de cualquier otra forma de vida)" (pág. 252).

Feyerabend no nos recomienda que sea ese el método que apliquen los científicos profesionales. A veces sus críticos y los de Kuhn han interpretado que sostienen que los físicos deberían ser historiadores o hermenéuticos, pero eso es una tontería. Por el contrario, ambos tiene clara conciencia de que una importante diferencia entre la ciencia y otras disciplinas se encuentra precisamente en la actitud que asumen los científicos profesionales ante la historia de su disciplina. Cuando compara el arte con la ciencia, Kuhn nos dice:

> En ninguna otra área queda más claro el contraste entre arte y ciencia. Los libros de texto sobre ciencia están salpicados de nombres y a veces de retratos de viejos héroes pero sólo los historiadores leen obras científicas viejas. En la ciencia los nuevos avances comienzan a trasladar libros y publicaciones de repente anticuados de su posición activa en la biblioteca científica al desuso de un depósito general. Pocos científicos se ven alguna vez en los museos de ciencia cuya función es, en última instancia, conmemorar o reclutar, no inculcar habilidad o

[90] Compárese esto con mi exposición del círculo hermenéutico de la parte 3.

[91] Véase nota 84.

> ilustrar el gusto público. A diferencia del arte, la ciencia destruye su pasado[92].

El conocimiento del pasado de la ciencia y el estudio de su historia son esenciales para los filósofos y los historiadores que quieran comprender la naturaleza o la imagen de la ciencia pero no son en rigor relevantes para desarrollar las habilidades necesarias para ser científico profesional (excepto, por supuesto, en el sentido mínimo de que para tales científicos sea necesario conocer la bibliografía relevante sobre problemas científicos específicos).

Pero considérese con mayor atención qué hace Feyerabend para mostrarnos el fenómenos de la inconmensurabilidad. En su ejemplo del estilo arcaico griego, no nos dice, como han afirmado algunos críticos, que dado que dicho estilo (y la visión del mundo en él encarnada) es inconmensurable con estilos posteriores debemos contemplarlo sin hablar. No se nos confronta con formas de vida tan autocontenidas que no podemos compararlas. Si ese fuera en realidad el caso, la respuesta apropiada sería el silencio. Por el contrario, intenta comprender qué es característico de dicho estilo y el procedimiento para sacar a la luz lo distintivo depende de un uso habilidoso de la *comparación* y el *contraste*. La presuposición básica aquí es que podemos comprender qué es característico sobre este estilo inconmensurable y esta forma de vida y para hacerlo no salimos de nuestra piel (y abandonamos nuestro idioma) para transformarnos, por alguna suerte de intuición mística o empatía, en griegos arcaicos. Por el contrario, el análisis se lleva a cabo mediante una minuciosa atención al detalle (a los diversos "bloques de construcción") que van de un lado a otro para comprender y resaltar las similitudes y las diferencias con otros estilos y formas de vida.

Para hacerlo, Feyerabend emplea lo que Clifford Geertz da en llamar los conceptos de "experiencia próxima" y "experiencia distante".

> El concepto de experiencia próxima es más o menos un concepto que una persona (un paciente, un sujeto, en nuestro caso un informante) podría utilizar con naturalidad y sin esfuerzo para definir lo que ven, sienten, piensan, imaginan y demás sus pares y él comprendería con facilidad cuando otros lo aplicaran de manera similar. El concepto de experiencia distante es un concepto que emplean varios tipos de es-

[92] "Comment on the Relations of Science and Art", en *Essential Tension*, pág. 345.

> pecialistas (analistas, experimentadores, etnógrafos, incluso sacerdotes o ideólogos) para desarrollar sus objetivos científicos, filosóficos o prácticos[93].

Si hemos de lograr comprender los fenómenos inconmensurables que estamos estudiando necesitamos emplear ambos tipos de conceptos en una interacción dialéctica sutil. Necesitamos darnos cuenta de que los conceptos de experiencia distante no son tan sólo prejuicios ciegos que se interponen la comprensión sino que pueden dar lugar a conceptos que nos permitan comprender. Así, por ejemplo, está empleando sobre todo conceptos de experiencia distante cuando Feyerabend nos dice:

> En lugar de buscar *causas* psicológicas de un "estilo" deberíamos, por lo tanto, intentar descubrir sus *elementos*, analizar su *función*, compararlos con otros fenómenos de la misma cultura (estilo literario, construcción de oraciones, gramática, ideología) y así hacer un esbozo de la *visión del mundo* subyacente que incluya una explicación de cómo esa visión del mundo influye en la percepción, el pensamiento, el argumento y qué límites impone en el vagabundeo de la imaginación. (pág. 232)

La habilidad o el arte aquí (y es un arte poco común) es hacerlo de una manera que evite dos extremos: el extremo de contemplar en silencio algo sin comprenderlo en absoluto y el extremo de proyectar con demasiada facilidad y superficialidad nuestras propias creencias, actitudes, clasificaciones y formas simbólicas arraigadas en el fenómeno ajeno. Si bien es un arte que requiere paciencia, imaginación, atención al detalle y perspicacia (y no puede captarse por completo mediante la especificación de reglas de procedimiento), es sin lugar a dudas una actividad racional en la cual podemos discriminar entre mejores y peores comprensiones e interpretaciones del fenómeno. Feyerabend está alegando de manera implícita darnos *una* interpretación correcta (no necesariamente *la* correcta) del arte arcaico griego, así como alega dar una interpretación correcta de los logros de Galileo y de la estructura de un campo discursivo tal como la física cuántica. Toda comprensión o interpretación puede cuestionarse y criticarse y una mejor, más perspicua, más adecuada puede suplantarla. Debemos evitar la falacia de pensar que, dado que no hay reglas fijas y determinadas para distinguir

[93] "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", en Rabinow y Sullivan, *Interpretive Social Science*.

mejores de peores interpretaciones, no hay, por lo tanto, forma racional de formular y justificar juicios comparativos prácticos semejantes.

Hay otro punto que debe enfatizarse aquí. Si estamos estudiando la historia de la ciencia, o de diferentes estilos o de sociedades ajenas y buscando suscitar lo característico y único de ellos, podemos aprender de tal estudio, podemos lograr una comprensión más profunda y crítica de nuestros propios prejuicios e inclinaciones. Aquí, también, debemos evitar dos extremos: el extremo de un tipo de romanticismo que supone que lo ajeno o pasado es necesariamente superior y el etnocentrismo de pensar que el mundo no consiste más que de cuanto contempla nuestra propia "filosofía" –es decir, nuestras propias creencias, actitudes, normas, métodos y procedimientos arraigados.

Nuestra exposición de la inconmensurabilidad conduce a una conclusión que es la opuesta misma (y la inversión) de aquella a la cual llegaron muchos comentaristas. Popper no es el único en pensar que el objetivo de la tesis de la inconmensurabilidad es sustentar el mito del marco de referencia, según el cual estamos encerrados en la prisión de nuestros propios marcos y formas de vida. La inversión que pretendo resaltar es que la "verdad" de la tesis de la inconmensurabilidad no es el cierre sino la *apertura* pues, en sus mejores momentos, Kuhn y Feyerabend nos muestran que podemos entender las maneras en las cuales hay paradigmas, formas de vida y tradiciones inconmensurables y que podemos entender lo característico de ellos sin imponer creencias, categorías y clasificaciones tan arraigadas en nuestros propios juegos del lenguaje que no logran comprender su perspectiva limitada. Además, en el proceso de comparación y contraste sutil y múltiple, y mediante él, no sólo logramos comprender el fenómeno ajeno que estamos estudiando sino que llegamos a comprendernos mejor a nosotros mismos. Esta apertura de la comprensión y la comunicación supera las disputas sobre el desarrollo de las ciencias naturales y es fundamental para toda comprensión. Cuando exponga la hermenéutica filosófica de Gadamer en la tercera parte, veremos cuán crucial es esta abertura para su análisis de la comprensión.

Ahora puedo relacionar la exposición sobre la inconmensurabilidad con el movimiento más allá del objetivismo y el relativismo así como

con la ansiedad cartesiana. El malentendido de la inconmensurabilidad es un ejemplo de cómo las nuevas intuiciones quedan sumergidas y deformadas bajo el peso de viejas dicotomías y distinciones. Con razón se ha considerado que la tesis de la inconmensurabilidad es un ataque al objetivismo (sin embargo, no a la objetividad). La tesis cuestiona aquella versión moderna de objetivismo que supone que hay o debe haber un marco epistemológico común y neutral dentro del cual podamos evaluar por medios racionales teorías y paradigmas enfrentados o que hay un conjunto de reglas (que el filósofo o el epistemólogo pueden "descubrir") que nos dirán "cómo puede alcanzarse un acuerdo racional sobre qué resolvería el problema en cada punto en el cual los enunciados parecen entrar en conflicto".

Pero se ha considerado que la alternativa a dicho objetivismo ha sido el relativismo y se ha asimilado y mezclado con demasiada sencillez la tesis de la inconmensurabilidad con él. En parte, eso se debe a la ansiedad cartesiana subyacente: el temor de que si renunciamos al objetivismo, sólo nos queda una alternativa (cualquiera sea el rótulo que queramos ponerle). Pero lo bueno de la tesis de la inconmensurabilidad *no tiene nada que ver* con el relativismo o, al menos, con esa forma de relativismo que pretende sostener que no puede haber comparación racional entre la pluralidad de teorías, paradigmas y juegos del lenguaje, que somos prisioneros encerrados en nuestro propio marco y no podemos salir de él. Lo bueno de la tesis de la inconmensurabilidad es la aclaración de qué estamos haciendo exactamente cuando comparamos paradigmas, teorías y juegos del lenguaje. Podemos compararlos de muchas maneras. Podemos reconocer pérdidas y ganancias. Podemos incluso ver cómo algunas de las normas para compararlos entran en conflicto entre sí. Podemos reconocer (en especial en casos de inconmensurabilidad de la ciencia) que nuestros argumentos y contraargumentos en apoyo de teorías de paradigma rivales pueden no ser concluyentes. Podemos darnos cuenta de cuánta habilidad, cuánto arte, cuánta imaginación se necesitan para hacerle justicia a lo característico de las diferentes formas de practicar la ciencia y cómo "en algunas áreas" los científicos "ven cosas diferentes". Cuando resaltamos estos rasgos, no estamos mostrando o sugiriendo que tal comparación es irracional sino que estamos exponiendo los tipos y variedades de razón práctica que involucra hacer tales comparaciones racionales.

La inconmensurabilidad y las disciplinas sociales

Cuando hablamos sobre la tesis de la inconmensurabilidad en relación con las ciencias naturales, vimos, en especial en la obra de Feyerabend, cómo la discusión se desborda a problemas de comprensión de las disciplinas sociales y de la hermenéutica. Eso queda en obviedad en la apelación y la descripción de Feyerabend de lo que llama "el método antropológico". También queda claro cuán cercanas son las inquietudes de Feyerabend y las de Winch.

Pero antes de dedicarnos a Winch, quiero considerar los aportes de Clifford Geertz, quien ha combinado importante trabajo de campo de la antropología con sofisticada reflexión sobre la disciplina de la antropología. Asimismo tiene la gran virtud de ser un habilidoso escritor capaz de comunicar sus percepciones sin recurrir a la jerga. (A veces cuando se leen los debates de los filósofos sobre la antropología se tiene la impresión de que el único antropólogo al cual han estudiado a la ligera es a Evans-Pritchard –o, por decirlo con menos benevolencia, que la única fuente de conocimiento de cuanto sucede en la antropología es lo que los filósofos han dicho sobre Evans-Pritchard.) La razón por la cual la antropología es (o debería ser) importante para los filósofos es que se trata de una disciplina de gran alcance donde se pone claro foco en muchos de los temas tratados en las discusiones sobre la inconmensurabilidad. Una de las tareas de los antropólogos dedicados al trabajo de campo es intentar comprender sociedades ajenas, o a veces llamadas "primitivas", y para hacerlo deben hacerle justicia al fenómeno estudiado y expresarse de manera inteligible e instructiva para quienes no han tenido experiencia directa con las sociedades estudiadas. La historia de la antropología da muchas pruebas de las dos tentaciones generalizadas mencionadas como problemas para comprender fenómenos ajenos: la tentación de imponer, interpretar o proyectar en lo estudiado categorías y normas morales muy arraigadas en nuestra propia sociedad y la antítesis dialéctica de esto la tentación de inclinarse por la natividad, suponer que sólo entendemos en realidad a los azande, los nuer o los balineses cuando pensamos, sentimos y actuamos como ellos.

Este es el conjunto de problemas que explora Geertz en su artículo "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthrophological Understanding" [Desde el punto de vista de los nativos: sobre la natura-

leza de la comprensión antropológica] (1976). Hay, dice, un "problema general" que ha estado promoviendo discusiones metodológicas en la antropología.

> Las formulaciones han sido diversas: descripciones "internas" o "externas" o "en primera persona" o "en tercera persona"; teorías "fenoménicas" u "objetivistas", o "cognitivas" o "conductuales"; o quizá, con mayor frecuencia, análisis "emic" o "etic". Estos últimos derivan de la distinción que hacen los lingüistas entre fonémica y fonética: la fonémica clasifica los sonidos según su función interna en el lenguaje; la fonética los clasifica según sus propiedades acústicas en sí[94].

El problema es: ¿cómo es posible el conocimiento antropológico de cómo piensan, sienten y perciben los nativos? Es en el contexto de este problema general que Geertz introduce la distinción entre conceptos de experiencia próxima y conceptos de experiencia distante. La mejor manera de enfrentar el problema general, afirma, es enfocarse en "cómo ha de llevarse a cabo el análisis antropológico y formularse sus resultados más que la constitución psíquica que deban tener los antropólogos" (pág. 227)[95]. Por supuesto, los antropólogos deben ser sensibles e imaginativos, deben escuchar y ver de verdad, pero Geertz hace una crítica mordaz del prejuicio de que lo esencial sobre el antropólogo es que pueda conseguir algún tipo de unidad psíquica con el pueblo que esté estudiando.

> El truco no es lograr alguna correspondencia interna de espíritu con sus informantes: puesto que prefieren, como todo el resto de nosotros, llamar propias sus propias costumbres, no va a simpatizarles en absoluto tal esfuerzo de cualquier modo. El truco es descifrar qué demonios creen estar haciendo. (págs. 227-228)

[94] Pág. 226. A menos que se indique lo contrario, todas las referencias de página a Geertz remiten a este artículo.

[95] Al igual que Gadamer, tanto Feyerabend como Geertz afirman que al estudiar tradiciones y culturas extrañas, la atención al detalle de expresiones lingüísticas o simbólicas es más esencial que cualquier requisito psíquico especial del investigador. Veremos que una de las principales discusiones de Gadamer con la hermeneutica del siglo XIX gira en torno de una afirmación similar sobre la naturaleza del pensamiento hermenéutico. Muchos críticos, en especial los pertenecientes a la tradición positivista, han supuesto que *Verstehen* (comprensión) se refiere a un tipo especial de acto psíquico intuitivo. Gadamer sostiene con vehemencia que tal "subjetivación" del *Verstehen* es una deformación del "fenómeno hermenéutico". Desde el campo de la antropología, Geertz da sustento independiente a tal afirmación.

Lo que se necesita del antropólogo es mucha atención para:

> [...] encontrar y analizar las formas simbólicas (palabras, imágenes, instituciones, comportamientos) en cuyos términos... la gente de hecho se representa a sí misma y a otros. (pág. 228).

Pero Geertz es muy consciente de que para hacer eso no se pueden utilizar sólo conceptos de experiencia próxima, emplear sólo aquellos conceptos que personas de la cultura estudiada podrían "utilizar con naturalidad y sin esfuerzo para definir lo que ven, sienten, piensan, imaginan y demás" (pág. 227). Por el contrario, para comprender, los conceptos de experiencia próxima deben equilibrarse con conceptos apropiados de experiencia distante, conceptos con los cuales las personas estudiadas no estén necesariamente familiarizadas pero nos permitan entender las formas simbólicas características de su cultura[96].

En los ejemplos tomados de su propio trabajo de campo en Java, Bali y Marruecos, Geertz compara los conceptos de persona encarnados en dichas culturas (o, para ser más precisos, en las aldeas que él estudió). El concepto de persona es un buen ejemplo de concepto de experiencia distante. Geertz nos muestra que esas tres culturas tienen conceptos muy diferentes de qué es una persona y cada uno de ellos, "desde nuestro punto de vista", podría parecer "un poco más que extraño". Pero no quiere decir que aquellos nativos utilicen el "concepto de persona" cuando piensan en sí mismos. Ese concepto o vehículo es algo que el antropólogo (como profesional) emplea para hacer inteligibles las formas simbólicas que está estudiando. En su reflexión sobre estos tres conceptos muy diferentes de persona, Geertz dice:

> ¿Qué afirmamos cuando decimos comprender el medio semiótico por el cual, en este caso, las personas se definen unas a otras? ¿Que conocemos palabras o que conocemos ideas? (pág. 239)

De una manera que se asemeja a la apropiación que Feyerabend hace del círculo hermenéutico, Geertz se apropia a su modo de él y se enfoca en el movimiento intelectual o el ritmo conceptual del antropólogo que participa de.

[96] Véase un ejemplo del uso de conceptos de 'experiencia distante' para explicar formas simbólicas en cómo Geertz utiliza la teoría de la probabilidad para analizar y entender la institución de apuestas en peleas de gallos de Bali ("Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", en Rabinow y Sullivan, *Interpretive Social Sciences*, págs. 181-223)

> [...] una interacción dialéctica continua entre el detalle local más local y la estructura global más global de manera tal de incluir en el panorama ambos al mismo tiempo... En una oscilación entre el todo concebido mediante las partes que lo realizan y las partes concebidas mediante el todo que las motiva, buscamos convertirlos, en virtud de una suerte de movimiento intelectual perpetuo, en explicaciones unos de otros. (pág. 239)

Geertz mismo reconoce estar describiendo y usando el círculo hermenéutico con el argumento de que es central para la interpretación etnográfica. Para concluir su artículo nos dice:

> Cualquier sentido preciso o preciso a medias de "cómo en realidad" son los informantes de uno no proviene de la experiencia de esa aceptación en sí, que es parte de la biografía propia, no de la biografía de ellos, sino de la capacidad de interpretar sus modos de expresión, lo que yo llamaría sus sistemas de símbolos, cuyo desarrollo se hace posible gracias a tal aceptación. Comprender la forma y la presión de las vidas interiores de los nativos (por usar la palabra peligrosa una vez más) se parece más a captar un proverbio, capturar una alusión, ver un chiste (o, como he sugerido, leer un poema) que a lograr comunión. (pág. 241).

Si bien Geertz nunca menciona la "inconmensurabilidad", su exposición de la interpretación etnográfica contribuye a ampliar nuestra comprensión de dicho concepto. Los sentidos del yo de javaneses, balineses y marroquíes no difieren mucho de nuestras propias concepciones del yo, son inconmensurables con las nuestras en el sentido de que no podemos hacer una comparación o traducción punto por punto ni descubrir algo que sea el concepto genérico del yo del cual estas sean especies exóticas con diferencias definidas con claridad. (Geertz, en este contexto, no hace una distinción sistemática entre el concepto de persona y el concepto de sí mismo.) Pero tal inconmensurabilidad no se interpone en la comprensión y la comparación de los conceptos –más bien nos impone el desafío de averiguar cómo comprenderlos y compararlos, un desafío que se resuelve con el empleo astuto de habilidades hermenéuticas.

Supongamos que nos preguntáramos qué podemos aprender de tales descripciones fuera de poder recopilar y clasificar variedades interesantes de nociones de yoidad. Si bien Geertz no aborda el tema de manera explícita aquí, es claro que la comparación de conceptos de personas de otras culturas es una forma de lograr una comprensión mejor y más

crítica del nuestro propio. Dado que tal concepto es tan importante en todos los grupos sociales, podemos aprender no sólo sobre otros, sino también sobre nosotros mismos. Y adquirimos una comprensión más profunda de nosotros mismos precisamente en el estudio de los otros y por medio de él.[97] Mediante la comprensión concreta y detallada de otras culturas, podemos llegar a darnos cuenta de que:

> [...] la concepción occidental de persona como un universo motivacional y cognitivo limitado, único, más o menos integrado, un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en un todo característico y, cuando se lo contrasta tanto con otros todos semejantes como con un trasfondo social y natural es, por más incorregible que pueda parecernos, una idea bastante peculiar dentro del contexto de las culturas del mundo. (pág. 229)

Podemos alcanzar el tipo de autoconocimiento que se logra cuando nos damos cuenta de que algo que, pensábamos, era obvio, universal e intuitivo puede no tener ese carácter epistemológico en absoluto. Incluso podemos empezar a formular nuevos tipos de preguntas sobre nuestro propio concepto de persona. ¿Cómo cobró forma? ¿Cuál es su historia? ¿Qué instituciones, costumbres, comportamientos lo reforzaron? ¿Cómo está cambiando? ¿Qué lo amenaza y lo desafía?[98]

Cobrar conciencia de las ideas de Geertz nos ayudará a dirigir nuestra atención a lo bueno y más esclarecedor de Winch. Mi propósito no

[97] Este tema también se generaliza y se vuelve dominante en la hermenéutica filosófica de Gadamer. Es mediante el estudio de otros (culturas, textos, tradiciones) que uno se hace consciente de los "prejuicios ciegos". Véase mi exposición sobre el prejuicio en la parte 3.

[98] Véase un ejemplo de a qué me refiero cuando hablo de formular nuevos tipos de preguntas sobre nuestro concepto de la persona o el yo en Charles Taylor, "Growth, Legitimacy and the Modern Identity", *Praxis International* 1 (1981): 111-125. El tipo de interpretación etnográfica (hermenéutica) que esboza Geertz puede en sí aplicarse a lo que llama "la concepción occidental de la persona". Lo que Geertz describe es en realidad una concepción bastante reciente (moderna) de la persona. Debemos tener cuidado de no cosificar dicha noción y debemos darnos cuenta de que ha tenido un desarrollo histórico. Hegel, en especial en la *Fenomenología del espíritu*, describe con brillantes concepciones históricas cambiantes del yo y de la persona en Occidente. Hace poco MacIntyre, en *After Virtue*, en una apropiación hegeliana de la historia, ha sostenido que nuestra incapacidad para comprender lo particular de la tradición de las virtudes es en parte resultado de nuestra incapacidad para entender cuán diferente es el concepto clásico (aristotélico) del yo del concepto moderno (posterior a la Ilustración) del yo y de la persona.

es hacer un análisis completo del autor o de los muchos debates que han tenido lugar entre él y sus críticos[99]. Winch es ambiguo y, a veces ambivalente. Su estilo, como el de Kuhn, con frecuencia es provocador y con demasiada facilidad se presta a interpretaciones encontradas. La preocupación de los críticos por los comentarios de Winch sobre la racionalidad y su amplia crítica de ellos tiende a ocultar su principal inquietud: determinar qué se necesita para comprender e interpretar sociedades ajenas o primitivas y qué implica tal comprensión e interpretación. (Winch, por supuesto, en particular cuando opta por hablar de "nuestras normas" de racionalidad y "sus normas", es en parte responsable por este giro en el debate.) Quiero dedicarme a un único tema en Winch: sus conceptos de "aprendizaje de" y "sabiduría" práctica.

Winch no utiliza el término "inconmensurabilidad" para elaborar sus ideas. Pero no es difícil detectar los parecidos de familia entre lo que dice sobre las diferentes formas de vida y el tipo de inconmensurabilidad que describe Kuhn. No obstante, hay una diferencia llamativa. Kuhn, como hemos visto, se dedica a los problemas de la inconmensurabilidad en un contexto muy limitado: su única preocupación es la inconmensurabilidad de las teorías de paradigma en las ciencias naturales. Nunca duda que Aristóteles, Copérnico, Galileo, Newton, Dalton, Priestley y Einstein sean científicos. El problema es formular una imagen adecuada de la ciencia que explique sus actividades científicas y las haga inteligibles mientras, al mismo tiempo, se hace justicia a las amplias diferencias que los separan. Hemos visto en Feyerabend (y en Rorty) un intento de generalizar el tipo de afirmaciones y perspectivas que presenta Kuhn en un contexto mucho más amplio. Ambos pretenden mostrar que las diferentes formas de vida, o las tradiciones que se extienden mucho más allá de la ciencia, pueden considerarse inconmensurables. Winch también trata este problema más amplio. Muchas comparaciones con las sociedades primitivas, e interpretaciones de ellas, han ido por mal camino, piensa, porque con frecuencia no tienen en cuenta el "sentido" o el "significado" distinto de actividades y creencias que son costumbre en culturas tan diferentes a la nuestra propia.

[99] Véase una crítica de la interpretación que hace Winch de las ciencias sociales en mi *Restructuring of Social and Political Theory*, págs. 63-74.

> Lo que podemos aprender con el estudio de otras culturas no es sólo posibilidades de formas diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Lo más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de dar sentido a la vida humana, diferentes ideas sobre la posible importancia que el desempeño de ciertas actividades puede cobrar para hombres que tratan de contemplar el sentido de su vida como un todo[100].

Permítaseme comenzar con una breve descripción del supuesto relativismo de Winch. Al igual que Winch, Kuhn ha negado en forma explícita estar defendiendo o respaldando el relativismo. En "Understanding a Primitive Society" (Comprender una sociedad primitiva), explicita:

> No deberíamos perder de vista el hecho de que la idea de que las ideas y las creencias de los hombres deben poder verificarse mediante la referencia a algo independiente (alguna realidad) es importante. Abandonarla equivale a hundirse de lleno en un relativismo protágoreano extremo, con toda las paradojas que eso involucra. (pág. 11)

Pero, como sucediera con Kuhn, en todo momento se ha interpretado que Winch respalda el mismo tipo de relativismo que recusa y se lo ha criticado por ello. Cuando se compara la bibliografía crítica sobre Winch con la de los críticos de Kuhn, se tiene una viva sensación de déjà vu. Pueden encontrarse las mismas interpretaciones reiteradas y los mismos puntos de crítica. No es sorprendente que I.C. Jarvie (estudiante de Popper) formule contra Winch muchos de los mismos argumentos que Popper y otros popperianos han formulado contra Kuhn. Jarvie, en efecto, acusa a Winch de estar comprometido con el "mito del marco de referencia" de Popper: "Winch mantiene en [*La idea de una ciencia social*] que comprender una sociedad es un tipo de empatía conceptual que te aprisiona en un universo discursivo que no puede evaluarse a sí mismo". Su posición, sostiene Jarvie, niega la posibilidad de comprender alguna vez una forma de vida social muy diferente a la nuestra[101]. Una vez más, la idea aquí es la de formas de vida con diferencias tan radicales entre sí que no se las puede comparar. Si bien no quiero negar que haya pasajes de Winch que puedan extraerse para sustentar tal

[100] "Understanding a Primitive Society", pág. 41. A menos que se indique lo contrario, todas las referencias de página a Winch remiten a este artículo.

[101] "Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology", en *Explanation in the Behavioural Sciences: Confrontations*, ed. Robert Borger y Frank Cioffi (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1970), pág. 246.

interpretación, se trata de una distorsión. Remitirnos a la disyuntiva "o bien/ o bien" del objetivismo o el relativismo puede ayudarnos a comprender por qué hay una enorme tentación de suponer que Winch debe estar apoyando el relativismo (o que a él equivalen en realidad sus ideas al fin y al cabo).

El problema básico, según Winch, no es si podemos *comparar* sociedades ajenas con la nuestra. Eso es exactamente lo que hace en sus exposiciones sobre brujería zande. "La cuestión", sostiene, "no es *si* podemos hacerlo, sino *qué tipo* de comparación involucra". (Esa es una analogía precisa con el argumento de Kuhn cuando habla de la comparación de paradigmas inconmensurables.) Si en sus primeros escritos se hubiera mostrado tan enfático como en su respuesta a Jarvie, Winch podría haber contribuido a prevenir algunas de las tergiversaciones de sus ideas.

> Jarvie comparte... una tendencia que yo critiqué... al hablar de las normas de "nuestra cultura científica" en relación con esto de una manera que sugiere que las únicas normas con las que contamos para comparar las normas zande son las implícitas en la práctica del trabajo *científico*. Ahora bien, es desde luego verdad que la función que desempeña tal trabajo en la cultura de las sociedades industrializadas de Occidente es de una enorme importancia y que ha tenido una influencia trascendental en referencia a qué somos y qué no estamos dispuestos a llamar ejemplo de "pensamiento racional". Pero una parte esencial de mi argumento... consiste en sostener que nuestra propia concepción de qué es ser racional sin lugar a dudas no se agota en la práctica de la ciencia... una de las principales motivaciones de mi argumento fue un intento de mostrar (a) que las tergiversaciones del sentido y el propósito de una institución como la magia zande son consecuencia de insistir con *esta* precisa comparación; y (b) que puede comprenderse con mayor profundidad tal institución mediante su comparación con muchos otros ámbitos del tipo de vida con el que estamos familiarizados[102].

Winch nos alerta aquí sobre el error de pensar que nuestra cultura es un todo continuo. Cuando tratamos de comprender la magia y la brujería zande, puede ser un error comparar la brujería con la institución

[102] "Comment" sobre la monografía de Jarvie, en Borger y Cioffi, *Explanation in the Behavioural Sciences*.

de la ciencia occidental[103]. Si, por ejemplo, pensamos que el principal propósito o la principal función de la brujería es controlar y predecir eventos del medio ambiente (tal como lo es el propósito principal de algunos aspectos de la ciencia occidental), podemos con facilidad terminar por ver a la brujería como una forma irracional o precaria de lo que nosotros podemos hacer mucho mejor. Pero lo más sólido de la crítica de Winch es la pregunta de si la ciencia es la norma de comparación apropiada para entender la brujería zande. Evans-Pritchard mismo, cuyos escritos son la base de los argumentos y contraargumentos sobre la brujería zande, sostuvo tal posición.

> Pudo habérseles ocurrido a muchos lectores que hay una analogía entre el concepto zande de brujería y nuestro propio concepto de suerte. Cuando, a pesar del conocimiento, la previsión y la eficiencia técnica del ser humano un hombre sufre un contratiempo, decimos que es por su mala suerte, mientras que los azande dicen que lo embrujaron. Las situaciones que dan origen a estas dos nociones son similares. Si el infortunio ya ha tenido lugar y ha terminado, los azande se contentan con pensar que su falla se ha debido a brujería, así como nosotros nos contentamos con la idea de que nuestra falla se debe a la mala suerte. En tales situaciones no hay una gran diferencia entre nuestras reacciones y las de ellos, pero cuando el hombre está sufriendo el infortunio, por ejemplo cuando está enfermo, o cuando se lo anticipa, nuestras respuestas son diferentes a las de ellos. Nosotros nos esforzamos todo lo posible por deshacernos de él o eludirlo en virtud de nuestro conocimiento de las condiciones objetivas que lo causan. Los zande actúan de manera similar pero, dado que según sus creencias la principal causa de cualquier infortunio es la brujería, concentran su atención en ese factor de suprema importancia. Tanto ellos como nosotros recurrimos a medios racionales para controlar las condiciones que producen el infortunio, pero nosotros concebimos dichas condiciones de una manera diferente a como las conciben ellos[104].

[103] También hay otra cuestión que debe enfrentarse. Si comparamos las creencias y las costumbres de las sociedades primitivas con la ciencia occidentales, ¿qué rasgos de la ciencia occidental estamos resaltando (y comparando)? Véase la amplia comparación entre tradiciones religiosas africanas y la ciencia "teórica" de Robin Horton. Una de las principales tesis de Horton es que una interpretación sofisticada de la estructura de la explicación teórica en la ciencia es fundamento para una comparación esclarecedora con la estructura del pensamiento tradicional africano. Véase Robin Horton, "African Traditional Thought and Western Science", en Wilson, *Rationality*.

[104] E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, compendiado con una introducción de Eva Gillies (Oxford: Oxford University Press, 1976), pág. 65.

Algunos de los críticos de Winch han creído que negaba que nosotros tuviéramos algo en común con los azande. Si esa fuera su postura, apenas podría dársele sentido a todo su proyecto de intentar comprender el lenguaje, las costumbres, las instituciones y las prácticas de sociedades primitivas. No obstante, en un sentido más particular, cuando Winch habla de "nuestras" normas de racionalidad y "sus" normas, sugiere que puede no haber nada en común entre ambos grupos – como si, por ejemplo, las reglas de su razonamiento y por las cuales hacen inferencias lógicas fueran radicalmente diferentes a nuestras propias reglas o los procedimientos por los cuales identifican y reidentifican objetos molares de su medio ambiente fueran radicalmente diferentes a la manera en la que lo hacemos nosotros.

No creo que Winch esté haciendo ninguna de estas afirmaciones o que se desprendan de lo que dice. Por el contrario, está de acuerdo con Evans-Pritchard en que los patrones de inferencia que utilizan los azande en su famoso oráculo de veneno siguen las mismas reglas lógicas, en especial de *modus ponens* y de *modus tollens*, de las cuales nosotros nos valemos para razonar[105]. Además, supone que los azande, como nosotros, identifican objetos molares. Los resultados del oráculo de veneno dependen de las preguntas que se le hagan y de las aves que se le den. "En las dos pruebas, si el veredicto ha de aceptarse como válido, un ave debe morir y la otra debe vivir. Si ambas viven o ambas mueren, el veredicto es inválido y debe consultarse al oráculo sobre el tema una segunda vez en otra ocasión"[106]. Evans-Pritchard y Winch a las claras están suponiendo que podemos saber, con razonable confianza, que los azande son capaces de identificar "objetos molares" tales como un ave. Si no supiéramos eso (o no pudiéramos saberlo), ni siquiera podríamos comenzar a describir la práctica de consultar al oráculo de veneno. Los dos puntos (que hay patrones de inferencia lógica que compartimos con los azande y que hay un conjunto de objetos comunes que tanto los azande como nosotros identificamos de maneras similares) pueden parecer tan obvios que bien podría uno preguntase por qué los resalto. Lo

[105] Ibid., pág. 139.
[106] Ibid.

hago porque algunos críticos de Winch afirman que los niega[107]. Pero si no es eso lo que Winch está sosteniendo, ¿cuál es su punto?

El siguiente pasaje nos da un indicio:

> Debemos, si se quiere, estar abiertos a nuevas posibilidades de qué podría invocarse y aceptarse bajo el sello de "racionalidad", posibilidades que quizá sugieran y limiten lo hasta ahora aceptado pero no determinadas exclusivamente por ello.
>
> El argumento puede aplicarse a las posibilidades de nuestra comprensión de las formas de racionalidad diferentes a las nuestras en una cultura ajena. En primer lugar... ciertos requisitos formales que se centran en torno a la exigencia de coherencia limitan dichas posibilidades. Pero esos requisitos formales no nos dicen nada sobre qué en particular debe *contar* como coherencia, así como las reglas del cálculo proposicional limitan pero no determina por sí mismas cuáles son los valores propios de *p*, *q*, etc. Sólo podemos determinarlo mediante la investigación del contexto más amplio de la vida en el cual las actividades en cuestión se llevan a cabo. (pág. 34)

O, una vez más:

> Nunca podría negar, por supuesto, que las prácticas de brujería zande involucran el uso de cuanto podemos entender como normas de racionalidad. *Tales usos también involucran comportamiento que podemos identificar como "el reconocimiento de una contradicción". Lo que yo estaba sosteniendo, sin embargo, era que deberíamos tener cuidado sobre cómo identificamos la contradicción, la cual podría no ser lo que pareceria ser si la abordáramos con preconcepciones "científicas".* Con el trasfondo de tales preconcepciones científicas, las normas de los zande podrían de hecho parecer "más bien precarias", pero si de hecho son más bien precarias o no lo son no depende del propósito de la actividad dentro de la cual surgen las contradicciones. Mi postura era que dicho propósito difiere mucho, de hecho, del propósito de las investigaciones científicas[108]. (Bastardilla agregada.)

Si bien hay algunas ambigüedades y exageraciones en estos pasajes (por ejemplo, "esos requisitos formales no nos dicen nada sobre qué en particular debe *contar* como coherencia"), podemos sacar de ellos la principal postura de Winch, que tiene que ver con los *géneros* de interpretación. Para comenzar a comprenderla, podemos imaginar a un

[107] Véase Steven Lukes, "Some Problems about Rationality" y Martin Hollis, "The Limits of Irrationality". Ambos ensayos están en Wilson, *Rationality*.

[108] "Comment", pág. 254.

sofisticado antropólogo zande que ha aprendido el idioma y algunas de las extrañas costumbres de Occidente. Por ejemplo, cuando estudia las creencias cristianas sobre Dios, podría encontrarse con la afirmación de que "Dios es uno" y "Dios (el mismo Dios) es tres" y declarar que eso es o supone una flagrante contradicción y, por ende, muestra cuán malos pensadores o cuán irracionales son en realidad las extrañas personas de Occidente. Incluso cuando haya algunos pensadores occidentales que podrían en sí hacer tal afirmación, nos inclinaríamos a decir que tal juicio es inculto o, al menos, no entiende cuál es el propósito de la expresión de la conjunción "Dios es uno" y "Dios es tres". Podríamos intentar explicarlo, dar diferentes interpretaciones teológicas de la doctrina de la trinidad (sin negarla necesariamente como un misterio) pero, sin lugar a dudas, todo apologista que comprenda el cristianismo objetaría sin más el procedimiento de extraer esas dos afirmaciones de las creencias y las costumbres cristianas, declararlas contradictorias y llegar a la conclusión, con cierta simplicidad, de que el cristianismo (y el Occidente) son irracionales.

Podemos usar el ejemplo de la ciencia para sostener el mismo argumento y probar así el error de las interpretaciones simplistas de la falsificación en la ciencia. Supongamos que nuestro azande está estudiando las instituciones occidentales de la ciencia y descubre que hay teorías científicas aceptadas como verdaderas, cuando de hecho hay anomalías o pruebas que contradicen lo esperado si la teoría fuera cierta. Si el antropólogo zande concluyera que la ciencia occidental es por lo tanto irracional, no dudaríamos en decir que, si este antropólogo comprendiera mejor la práctica de la ciencia, descubriría que existen muchas buenas razones para aceptar una teoría como cierta incluso cuando no todas las pruebas "encajen" y algunas la contradigan. El argumento de Winch podría haber sido más claro si hubiera dicho que, a menos que entendamos y captemos el propósito de una actividad, no estamos en posición de evaluar la importancia de lo que parece ser una contradicción. La evaluación de lo que parece contradictorio está abierto a interpretación, una interpretación que exige conocimiento de lo que se toma por condiciones *revocables*, bien sea en la comprensión de la doctrina de la Trinidad, de la ciencia occidental o de la brujería zande.

Resulta irónico que sea uno de los críticos más mordaces de Winch, Alasdair MacIntyre, quien exprese con lucidez el principal argumento

de aquél. El problema primario no es si los azande hacen inferencias lógicas conforme las mismas reglas que empleamos o son capaces de identificar algunos de los mismos objetos molares u objetos molares similares en su entorno. Por el contrario, la inquietud central de Winch es cómo *clasificamos* lo que hacen, qué *géneros* empleamos para comprender sus actividades.

Cuando habla de los antropólogos Frazer y John Beattie, MacIntyre escribe:

> A Frazer, que clasifica los ritos primitivos como tecnología inepta, tendemos a responderle que tales ritos no son ciencias sino, por ejemplo, un tipo de poesía o de teatro. Así, John Beattie afirma que la magia no es tecnología sino "la representación de la expresión de un deseo en términos simbólicos"... No tengo competencia como para cuestionar los hallazgos demográficos de Beattie, en tanto que son empíricos. No obstante, cabe preguntarse si, con toda nuestra sofisticación, a veces no podemos cuando menos seguir cometiendo el error de Frazer, si bien de una manera más sutil. Pues cuando abordamos las expresiones y las actividades de una cultura ajena con clasificaciones establecidas de géneros en mente y nos preguntamos sobre un rito o una costumbre dados, "¿pertenece a la ciencia aplicada? ¿O a una actividad simbólica o teatral? ¿O a la teología?" podemos, de hecho, estar formulando un conjunto de preguntas para las cuales cualquier respuesta podría ser engañosa... pues las expresiones y las costumbres en cuestión pueden pertenecer, por decirlo así, a todos y a ninguno de los géneros que tenemos en mente... Las cuestiones sobre racionalidad e irracionalidad no pueden postularse como corresponde hasta dar a las expresiones relevantes de una determinada cultura una interpretación definitiva en términos de géneros. Entonces, los mitos se interpretarían quizá como ciencia y literatura y teología en potencia; pero entenderlos como mitos sería entenderlos como ninguno de esos elementos, en realidad. De allí lo absurdo que implica hablar de los mitos como tergiversación de la realidad: el mito es, cuando mucho, una tergiversación posible de la realidad pues, en la medida en que siga siendo sólo mito, no aspira a ser una representación[109].

Por usar los términos de MacIntyre, Winch ha dedicado sus mayores esfuerzos a combatir la inclinación y el prejuicio de que nuestro "género" de ciencia es el adecuado para entender la brujería zande. Las normas específicas de racionalidad que pueden ser apropiadas para la

[109] "Rationality and the Explanation of Action", en su *Against the Self-Images of the Age* [Nueva York: Shocken Books, 1971], págs. 252-253.

actividad científica no son necesariamente relevantes para entender las normas de racionalidad e irracionalidad de la brujería zande.

Es en este contexto que las afirmaciones sobre la inconmensurabilidad tienen cierto peso. En las culturas diferentes a la nuestra puede haber géneros insertados en las prácticas sociales que también difieran de los nuestros y que no se presten a traducción simple o directa alguna a los géneros con los cuales estamos familiarizados. La tarea de comprender una cultura ajena puede requerir la elaboración imaginativa de nuevos géneros o la ampliación de género familiares para *comparar* lo que puede ser *inconmensurable*. El arte aquí está en saber cuáles son las preguntas correctas que deben formularse en el momento de abordar las extrañas costumbres de una cultura ajena.

Pero, aún así, queremos saber *cómo* hacerlo. Tenemos buenas razones para sospechar de un método (o, más precisamente, del concepto del método) que nos lleva a pensar que hay un conjunto de reglas determinadas que deben seguirse en la comprensión e interpretación. Pero tras haber establecido ese punto negativo, sigue habiendo muchas preguntas apropiadas que debemos hacernos sobre cómo hemos de proceder – y, para ser sinceros, Winch no es muy útil a la hora de guiarnos. Para ser justos con Winch, deberíamos observar que renunció a todo el esfuerzo de brindarnos tal metodología[110]. Pero aun así podemos preguntarnos, ¿cómo explica lo que Geertz dio en llamar conceptos de "experiencia próxima" y conceptos de "experiencia distante", ambos necesarios para entender sociedades ajenas? Aquí, también, hay ambigüedad y vaguedad desafortunadas. Winch se concentra en la necesidad de emplear conceptos de "experiencia próxima". Ese es incluso uno de los fundamentos que emplea para hacer una distinción tajante entre las ciencias naturales y las sociales. Nos dice:

> Los conceptos y los criterios según los cuales el sociólogo juzga que en dos situaciones ha sucedido lo mismo o se ejecutó la misma acción deben entenderse *en relación con las reglas que imperan sobre la investigación sociológica*. Pero aquí nos topamos de nuevo con una dificultad pues

[110] Véase "Mr. Louch's Idea of a Social Science", donde dice, "insistí de manera explícita con que la intención de mi libro no era ser un aporte a la metodología. También resalté que toda investigación metodológica debería prestar mucha más atención a las diferencias considerables entre los procedimientos apropiados para diferentes tipos de estudio social de lo que había considerado relevante para mis propósitos filosóficos" (pág. 316).

> mientras en el caso del científico de la naturaleza tenemos que tratar con sólo un conjunto de reglas, a saber, las que rigen la investigación científica en sí, [en el caso de la sociología] *lo que está estudiando el sociólogo*, así como su estudio del tema, son actividades humanas y, por lo tanto, se llevan a cabo según reglas. Y son dichas reglas, más que las que rigen la investigación del sociólogo, las que especifican qué ha de contar como "hacer lo mismo" en relación con ese tipo de actividad[111].

Winch afirma que no tenemos que detenernos en el tipo de comprensión irreflexiva que los participantes tienen de sus acciones, pero sostiene que:

> [...] cualquier comprensión más reflexiva debe por necesidad presuponer, si ha de contar como comprensión genuina en absoluto, la comprensión irreflexiva del participante[112].

Surgen aquí varios problemas. Hay algo demasiado simplista en el uso que hace Winch de esta distinción entre la comprensión irreflexiva del participante que estamos estudiando y nuestra comprensión reflexiva: sugiere que podemos lograr primero una comprensión irreflexiva, sin la influencia de nuestras propias categorías reflexivas. (Veremos que hubo un movimiento análogo en la hermenéutica y la historiografía del siglo XIX, donde se pensaba que de alguna manera podemos desligarnos de nuestra piel, de nuestros conceptos y de nuestros prejuicios y comprender y conocer el fenómeno como es en sí.) Las observaciones de Geertz sobre la interrelación dialéctica de los conceptos de "experiencia próxima" y "experiencia distante" nos advierten que creer poder distinguir con claridad entre una comprensión reflexiva y una irreflexiva conlleva muchas dificultades. Además, si bien pueden encontrarse algunas pruebas de que Winch también cree en la importancia de los conceptos de experiencia distante, como cuando indica que los conceptos psicoanalíticos pueden ser útiles para comprender mejor las creencias y las actividades de los participantes bajo estudio, no enfrenta de manera directa los problemas que aquí surgen. ¿Qué conceptos de experiencia distante son los más relevantes? ¿Los de Weber? ¿Los de Durkheim? ¿Los de Freud? ¿Los de Marx? ¿Cómo hemos de decidirlo? No hemos de suponer que hay o puede haber una respuesta unívoca a

[111] *Idea of a Social Science*, págs. 86-87.
[112] Ibid., pág. 89.

tales preguntas, pero al menos deberíamos reconocer que las disputas más serias sobre la comprensión y la interpretación de fenómenos ajenos (bien sean sociedades primitivas, bien textos sagrados o literarios, bien diferentes períodos históricos y etapas de nuestra propia sociedad) involucra serias disputas sobre la comprensión reflexiva o los conceptos de experiencia distante apropiados para la comprensión y la interpretación. Al no abordar directamente los temas involucrados, Winch desatiende una dimensión vital de toda comprensión e interpretación.

Esa falla tiene consecuencias importantes. Como vimos en la primera parte, para Winch el principal objetivo del estudio de sociedades ajenas es aprender de dichos estudios y aumentar nuestra sabiduría (práctica). El estudio de sociedades ajenas arroja luz sobre posibilidades alternativas de bien y mal reflejadas en las costumbres, los rituales, las creencias y las instituciones. Tal aprendizaje involucra no sólo una actitud "desinteresada" hacia la materia de estudio. Por el contrario, tiene (o puede tener) consecuencias en la forma en la que nos comprendemos a nosotros mismos. El primer paso de la sabiduría es darse cuenta de que cuanto *nosotros* consideramos intuitivo, natural, obvio o universal puede no serlo en absoluto y ser apenas una posibilidad social histórica entre varias alternativas. Pero Winch no aclara qué normas críticas han de utilizarse para evaluar nuestra cultura o una cultura ajena.

Más en rigor, busca tratar el problema de lo universal y lo particular en referencia al estudio de sociedades ajenas de una manera bastante diferente a las formas tradicionales en las cuales se lo ha enfocado. Un marco generalizado para abordar lo universal y lo particular ha sido pensar que primero debemos especificar qué es universal o genérico (por ejemplo, las "categorías" supuestamente universales de la racionalidad) y después tratar las diferencias específicas que distinguen a las sociedades particulares. (O, si se acepta esta manera de formular el problema, podría negarse que haya algo con universalidad genuina y genérica.) El enfoque alternativo de Winch está contenido en algunas observaciones incompletas pero sugerentes al final del ensayo "Understanding a Primitive Society". Habla de "nociones limitadoras", ciertas nociones fundamentales involucradas en la concepción misma de la vida humana "que tienen una obvia dimensión ética y, de hecho, en cierto sentido, determinan el 'espacio ético' dentro del cual pueden actuarse las posibilidades de bien y mal de la vida humana" (pág. 43). Cuando hace dicha afirma-

ción y enumera "nociones limitadoras" tales como "nacimiento, muerte, relaciones sexuales", menciona el nombre de Vico. Se podría agregar el concepto de persona que examina Geertz. Winch mismo observa que "a diferencia de las bestias, los hombre no sólo viven sino que también tienen una concepción de la vida [y de la muerte]" (pág. 44). Para comparar y entender diferentes sociedades podemos buscar suscitar las maneras características en las cuales dichas sociedades tratan esas "nociones limitadoras" –cómo las diferentes actitudes y los diferentes enfoques ante ellas se reflejan en las costumbres, las instituciones, las creencias y los hábitos lingüísticos concretos. Eso no significa que estudiemos sólo las formas de pensamiento reflexivo encarnadas en diferentes culturas, sino que también prestamos mucha atención a los detalles y las minucias de las vidas diarias de las personas en busca de pistas sobre cómo tales "nociones limitadoras" se reflejan y se encarnan concretamente.

Geertz, en su ensayo "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man" [La repercusión del concepto de cultura en el concepto de hombre], aborda el problema formulado aquí de una manera mucho más incisiva de lo que lo hace Winch y su argumento puede relacionarse de manera directa con el movimiento más allá del objetivismo y el relativismo. Critica lo que llama el "enfoque *consensum gentium*" que ha plagado no sólo el estudio de la antropología sino todo el espectro de ciencias sociales. Dicho enfoque, dice, está obsesionado con la búsqueda de universales interculturales abstractos. Pero no encontrar universales informativos, ricos y sustanciales conduce directo a la antítesis: el relativismo cultural. (Aquí, también, la falta de una forma de objetivismo conduce a uno a pensar que la única alternativa viable es el relativismo.)

Geertz muestra con agudeza la salida, o la superación, del "o bien/o bien" cuando escribe:

> Si queremos descubrir qué significa el hombre, sólo podemos encontrar [dicho significado] en lo que los hombres son; y lo que los hombres son, por sobre todas las cosas, es diverso. Es en la comprensión de la diversidad (su espectro, su naturaleza, su fundamento y sus implicaciones) que llegaremos a construir un concepto de la naturaleza humana que, más que una sombra estadística y menos que un sueño primitivo, sea tanto substancial como verdadero[113].

[113] Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", en su *Interpretation of Culture* (Nueva York: Basic Books, 1973), pág. 52.

Hacernos conscientes de nuestros prejuicios ciegos, darnos cuenta de que el "mundo" y las diferentes formas de vida son más amplias que lo captado en nuestras propias formas de vida y géneros afianzados es sólo el comienzo (no el fin) de la sabiduría. Hay muy poca evidencia no ambigua de que incluso los antropólogos que han puesto en práctica lo que defiende Winch se hayan convertido en *mejores personas* como resultado de sus estudios o de que la lectura de las obras de dichos antropólogos haya tenido esa consecuencia práctica en otras personas. Hay una brecha o un vacío en el centro del análisis de Winch. Incluso cuando aceptemos todo lo que pretende afirmar acerca de cómo podemos aprender del estudio de culturas y formas de vida ajenas, no nos ha dado ni el menor indicio sobre qué normas críticas habremos de emplear para hacerlo, cómo hemos de valorar y evaluar "las posibilidades [nuevas y alternativas] de bien y mal, en relación con las cuales los hombres pueden aceptar la vida" (pág. 42)[114]. Cuando postulamos esta cuestión, no tenemos que asumir qué haya o que deba haber normas críticas universales que trasciendan todas las culturas locales y sean ahistóricas. Pero Winch no enfrenta en realidad este problema; lo evita. O más bien, sugiere, sin argumentar, que todas las respuestas deben ser ad hoc y asistemáticas. (Cuando analice el debate entre Gadamer y Habermas, veremos que el quid de sus diferencias más importantes es un problema análogo.)

Winch podría responder que las preguntas formuladas cuando se habla de normas críticas de evaluación son de hecho importantes, pero es injusto criticarlo en este aspecto; que hacerlo pasa por alto el principal objetivo de su obra. Podría incluso afirmar que en algunos de los ensayos escritos después de "Understanding a Primitive Society" ha intentado abordar dichas cuestiones desde una variedad de perspectivas[115]. Después de todo, podría agregar, ha habido tanta confusión sobre el concepto de lo social y la forma adecuada de estudiar a sociedades ajenas que la primera tarea es despejar dichas confusiones y aclarar qué podemos aprender de tales estudios.

Sin cuestionar tales afirmaciones, esa respuesta es inadecuada. Estamos aprendiendo a darnos cuenta de las dificultades implícitas en

[114] Véase mi crítica de Winch en *Restructuring of Social and Political Theory*, págs. 63-74.

[115] Véanse los ensayos reimpresos en *Ethics and Action*.

las diferentes formas de objetivismo y relativismo. La obra de Winch, como hemos visto, contribuye a comprender cómo podemos percibir la inconmensurabilidad de diferentes formas de vida social sin negar que podamos compararlas entre sí. La comprensión juiciosa de sociedades ajenas requiere un tipo de juicio y razonamiento prácticos con los cuales hagamos justicia a "universales" tales como los "conceptos limitadores" involucrados en todas las formas de vida humana pero, no obstante, con texturas particulares y concretas en las diferentes formas culturales de la vida humana. Y de lo que dice Winch sobre el "espacio ético" de tales conceptos limitadores, también queda en evidencia que es necesaria la sabiduría práctica cuando hacemos una comparación crítica de las diferentes posibilidades de bien y mal.

Pero nuestro problema hoy (Y es un problema que surge de los propios análisis y reflexiones de Winch) es averiguar a qué normas y criterios podemos apelar con legitimidad al valorar y evaluar lo que aprendemos. ¿Cómo podemos adquirir una comprensión crítica, y quizá modificar, nuestras propias "posibilidades [afianzadas] de bien y mal"? Winch nos permite comprender mejor algunas de las maneras incorrectas de participar de tal crítica práctica pero nos ofrece muy poco en lo que a una guía positiva respecta. Volveremos a este problema cuando abordemos la cuestión de la naturaleza y las variedades de *praxis*.

En toda la segunda parte, y en especial en la exposición sobre la inconmensurabilidad (bien en el sentido más localizado de la inconmensurabilidad de teorías de paradigma científico, bien en el sentido más general de la inconmensurabilidad de formas de vida, culturas y tradiciones), hemos sido testigos del comienzo de la recuperación de la dimensión hermenéutica de la experiencia. Está implícita en Kuhn y explícita en la versión de método antropológico de Feyerabend y es predominante en Geertz y Winch. Se han abordado varios rasgos de la hermenéutica: la importancia y la función de la tradición en la comprensión humana; el reconocimiento de que diferentes tradiciones o forma de vida pueden ser inconmensurables pero, no obstante, compararselas por medios racionales; la conciencia de la conexión profunda entre la comprensión y la interpretación y de la función esencial del juicio práctico en la realización de tales comparaciones; la creencia de que el estudio de fenómenos ajenos puede generar un diálogo o dialéctica sutiles mediante los cuales podamos adquirir una comprensión más

profunda y más crítica de nuestras propias formas de vida e incluso descubrir nuestros prejuicios. El núcleo de la tesis de la inconmensurabilidad no es, como hemos visto, la clausura y estar encerrada en marcos autónomos sino la apertura de la experiencia, el lenguaje y la comprensión. Todo eso contribuye al movimiento más allá del objetivismo y el relativismo y a liberarnos de la ansiedad cartesiana. Pero nuestro enfoque de la hermenéutica ha sido hasta ahora indirecto, como testigos de la forma en la que surge de la reflexión interna sobre la naturaleza de la ciencia y la comprensión de la sociedad. Necesitamos abordarla de forma directa, entender la comprensión misma y cómo se relaciona con la interpretación y la aplicación. Esos son los problemas que ahora debemos abordar para profundizar nuestra exploración de la racionalidad.

PARTE TRES

De la hermenéutica a la *praxis*

El término "hermenéutica", con su linaje antiguo, empezó hace muy poco a ser parte del vocabulario de trabajo de los pensadores angloamericanos. Su novedad se indica en un pasaje citado más arriba de *La tensión esencial* (1977) de Kuhn donde confiesa que "el término 'hermenéutica'... no fue parte de mi vocabulario hasta hace menos de cinco años, incluso. Sospecho cada vez más que cualquiera que crea que la historia puede tener una profunda importancia filosófica tendrá que aprender a superar la antigua división entre la tradición filosófica continental y la inglesa"[1].

Podemos rastrear los senderos por los cuales se ha esparcido y profundizado el interés de los pensadores angloamericanos por la hermenéutica. Una de las principales tradiciones que alimentan la hermenéutica contemporánea ha sido la hermenéutica bíblica. Pensadores alemanes como Schleiermacher y Dilthey, que a su vez influyeron a Heidegger y a Bultmann, han ampliado en una importante medida el sentido y el alcance de la hermenéutica en el siglo XIX. Algunas de las primeras discusiones hermenéuticas en el contexto angloamericano tuvieron lugar entre eruditos, teólogos y estudiantes de la historia de la religión que se vieron influidos por las afirmaciones de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Bultman o reaccionaron contra ellas. Pero los problemas de interpretación de los textos sagrados, como ha sostenido hace poco Frank Kermode, tienen analogías con los problemas de interpretación de textos literarios[2]. No es sorprendente que el interés por la hermenéutica pase a ser tan prominente en una época en la cual la

[1] Pág. XV.

[2] *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979).

cuestión de la interpretación ha pasado a ser tan fundamental para la historia y la crítica literarias[3].

En los últimos tiempos, en el simposio realizado en 1970, del cual participaron Charles Taylor, Paul Ricoeur y Hans-Georg Gadamer, tuvo lugar un acontecimiento importante que enfocó la atención en la hermenéutica en los Estados Unidos. Taylor, a pesar de haber estudiado en Oxford en la época en la que las influencias predominantes eran las obras de Wittgenstein y de J.L. Austin, siempre ha tenido interés en superar la "brecha que separa la tradición filosófica continental de la tradición filosófica angloparlante". Comenzó su trabajo con la pregunta:

> ¿Hay un sentido en el cual la interpretación sea esencial para la explicación en las ciencias del hombre? La idea de que lo es, de que hay un componente "hermenéutico" inevitable en la ciencia del hombre, se remonta a Dilthey. Pero en los últimos tiempos, la pregunta ha pasado de nuevo a primer plano, por ejemplo, en la obra de Gadamer, en la interpretación que Ricoeur hace de Freud y en los escritos de Habermas[4].

La pregunta de Taylor y la respuesta positiva que desarrolló en su trabajo han tenido amplias resonancias porque aparecieron en una época en la cual estaban dándose importantes avances dentro de las ciencias del hombre y en las ciencias sociales. Era un periodo en el cual había cada vez más dudas sobre la autocomprensión metodológica de las disciplinas sociales hacían de sí mismas, a la cual había dado forma el positivismo lógico y el empirismo. Tres factores contribuyeron a la incomodidad acerca de la naturaleza de las disciplinas sociales y a la receptividad de la hermenéutica. Había una conciencia cada vez mayor de que los temas de la filosofía analítica, y en especial las perspectivas del Wittgenstein de la última época y la teoría de los actos del discurso que desarrollara Austin, eran relevantes para una comprensión crítica de la vida social. A eso complementaba el darse cuenta de que la tradición de la sociología interpretativa no estaba ni muerta ni pasada de moda y, en un sentido más general, que podía usarse la hermenéutica para criticar las corrientes positivistas de las disciplinas sociales y abrir camino a una comprensión más perspicaz de ellas. Los pensadores angloamericanos

[3] Puede hacerse un seguimiento de ese encuentro entre la hermenéutica y los estudios literarios en los artículos publicados en la revista *New Literary History*.

[4] "Interpretation and the Sciences of Man", pág. 25

se volvieron más receptivos al tipo de críticas hermenéuticas que desarrollaran Ricoeur, Gadamer y Habermas. Por último, muchos profesionales de las disciplinas sociales comenzaron a cuestionar cuán apropiada era la noción de ciencia social como ciencia natural disfrazada.

Dado que la hermenéutica, conforme cobró forma en el siglo XIX, tenía una íntima relación con el estudio de la historia y la naturaleza del conocimiento histórico, resulta natural que comenzaran a surgir sus discusiones entre los historiadores que estaban reflexionando sobre la situación de su disciplina. En este aspecto, deberían mencionarse las obras de Hayden White y de Quentin Skinner[5]. Si bien ambos han criticado con agudeza algunas de las afirmaciones de la hermenéutica, los dos establecieron un diálogo serio con dicha tradición. Collingwood fue una influencia clave en Skinner. Apenas puede especularse la recepción que podría haber tenido la hermenéutica entre los filósofos angloamericanos si la obra de Collingwood hubiera tenido la influencia que tan a las claras merece[6]. Los principales temas de las investigaciones de Collingwood sobre arte e historia son aquellos que han estado en el centro mismo de la discusión hermenéutica. Ya hemos visto cómo Mary Hesse comenzó a explorar la importancia de la hermenéutica para el estudio de la historia y la filosofía de la ciencia y como Clifford Geertz caracteriza la investigación antropológica como un estudio hermenéutico.

Desde la perspectiva de los filósofos analíticos angloamericanos profesionales, los diversos campos que he mencionado (el estudio de textos sagrados y literarios, el estudio de la naturaleza de la historia y el espectro de las ciencias del hombre) se han considerado periféricos con respecto al "núcleo duro" de la filosofía seria. Si bien ha habido roces preliminares, fue recién con la aparición de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) de Richard Rorty que un filósofo con reputación de hacer aportes serios a la filosofía analítica se atrevió a sugerir que las

[5] Véase Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory* 8 (1969): 1-53; "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", *New Literary History* 3 (1972): 393-408; y "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action", *Political Theory* 2 (1974): 227-303. Véase Hayden White, *Metahistory* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1973).

[6] Gadamer ha sido uno de los pocos filósofos alemanes en reconocer la importancia de Collingwood, en especial la idea de Collingwood de una lógica de pregunta y respuesta. Gadamer estuvo a cargo de la traducción al alemán de la *Autobiography* de Collingwood. Véase su exposición sobre Collingwood en *TM*, págs. 333-341; *WM*, págs. 351-360.

enseñanzas de la hermenéutica podrían ser esenciales para la comprensión de la filosofía en sí. El título del penúltimo capítulo de su libro, "De la epistemología a la hermenéutica", podría haber servido de subtítulo para todo el libro. Rorty sostiene que es la epistemología lo que ha sido la base de la filosofía moderna y lo que se encuentra en su centro. Pero describe la muerte de la epistemología, o, con más precisión, muestra por qué debería abandonársela. Es en las secuelas de la epistemología (y las disciplinas que la suceden) que la hermenéutica pasa a ser relevante, no como guía a una nueva disciplina fundacional "constructiva", sino como "expresión de esperanza de que el espacio cultural que dejó la desaparición de la epistemología no se llene –que nuestra cultura pase hacer una cultura en la cual ya no se sienta la exigencia de la restricción y la confrontación"[7]. No sorprende que la publicación del libro de Rorty haya provocado tanta discusión controversial.

Cuando hablamos de la propagación del interés por la hermenéutica no debemos exagerar el grado de cambio. Sigue habiendo muchos, quizá la mayoría de los pensadores de los diversos campos que he mencionado, que consideran la hermenéutica una suerte de intrusión extraña e imprecisa que debe abordarse con sospecha. Pero creo que la reciente inquietud por la disciplina refleja más que un interés pasajero por lo exótico. Por el contrario, lo que ha sucedido es que los pensadores de diversos campos, dedicados a una variedad de problemas, han pasado a compartir muchas de las ideas, los énfasis y las inquietudes de la hermenéutica filosófica contemporánea.

El esbozo anterior sobre el interés creciente por la hermenéutica durante más o menos los últimos diez años se ha expuesto desde una perspectiva angloamericana. La versión sería muy diferente si la contará desde un punto de vista continental, en especial el de la filosofía alemana[8]. Fue en el siglo XIX, la gran era del ascenso de la conciencia histórica, que se profundizó la exploración de la hermenéutica en el continente y se consideró que tenía consecuencias para todo el espectro de las ciencias humanas. Como nos dijera Gadamer:

[7] *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 315.

[8] Véase el ensayo de Dilthey, "The Rise of Hermeneutics", traducción de Fredric Jameson, *New Literary History* 3 (1 972): 229-244. Véase asimismo Paul Ricoeur, "The Task of Hermeneutics", en *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*, edición y traducción de John B. Thompson (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1981).

> En el siglo XIX, la vieja disciplina teológica y literaria auxiliar de la hermenéutica se desarrolló en un sistema que la constituyó en la base de todas las ciencias humanas. Trascendió por completo su propósito pragmático original de posibilitar, o facilitar, la comprensión de textos literarios No es sólo la tradición literaria lo que queda separada y con la necesidad de una asimilación nueva y más apropiada, sino que todo aquello que ya no se expresa en nuestro mundo y mediante él, es decir, todo lo heredado, sea arte o las creaciones espirituales del pasado, la ley, la religión, la filosofía y demás, se separa de su sentido original y depende, en lo que a su descubrimiento y comunicación respecta, del espíritu que nosotros, como los griegos, llamamos Hermes, el mensajero de los dioses. Es al desarrollo de la conciencia histórica que la hermenéutica debe su función central dentro de las disciplinas humanas. (*TM*, pág. 146-147; *WM*. pág. 157)

Schleiermacher, uno de los primeros en defender la importancia general de la hermenéutica, se basó en esta tradición para enfrentar el desafío del escepticismo sobre la comprensión religiosa. Pero para la época de Dilthey, este interés se había ampliado para abordar dos de los grandes problemas intelectuales de la época: el estudio de la historia y la naturaleza del conocimiento histórico y las afirmaciones rivales de las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*. La hermenéutica del siglo XIX se desarrolló como una reacción contra el imperialismo intelectual del crecimiento del positivismo, el inductivismo y el tipo de cientificismo que afirmaba que son sólo las ciencias naturales las que proporcionan el modelo y las normas para cuanto ha de considerarse conocimiento genuino. Al carácter de la hermenéutica le dio forma el ataque contra la integridad y la autonomía de las ciencias humanas. Los pensadores, en especial Dilthey, consideraban que la principal tarea era determinar lo distintivo del conocimiento humanístico e histórico y revelar su materia, sus conocimientos y sus métodos característicos de una manera que enfrentara y cuestionara la convicción de que sólo las ciencias naturales pueden proporcionarnos "conocimiento objetivo". El sueño de Dilthey era hacer por las ciencias humanas históricas lo que Kant, se supone, hizo por la matemática y las ciencias naturales: redactar una *Crítica del conocimiento histórico* que mostrara al mismo tiempo la posibilidad, la naturaleza, el alcance y la legitimidad de este tipo de "conocimiento objetivo".

Pero, ¿cuáles fueron las fuentes del interés del siglo XIX por la hermenéutica? Gadamer menciona el "desarrollo de la conciencia histórica", que sin lugar a dudas fue un factor importante en el desarrollo de todo el espectro de disciplinas culturales en Alemania. Los historiadores de la hermenéutica han sostenido que hay muchas fuentes diversas que se remontan a la tradición de la retórica clásica y medieval cuyo último gran representante fue el profético pensador Vico, la tradición de la filosofía práctica que cobró forma como resultado de las reflexiones de Aristóteles sobre *praxis* y *frónesis*, la historia legal y la jurisprudencia, el humanismo del Renacimiento y la disciplina de interpretación bíblica posterior a la Reforma. Queda en claro, por la forma en la cual Gadamer comienza *Verdad y método* con una reseña de los "principales conceptos humanísticos" (incluidos *Bildung*, *sensus communis*, juicio y gusto), que la hermenéutica tiene una gran interrelación con toda la historia de los estudios humanísticos.

Pero recién en el siglo XX, sobre todo debido a la influencia del movimiento fenomenológico y, en particular a *Ser y tiempo* de Heidegger, que la hermenéutica pasó a ocupar el centro mismo de la filosofía continental. Hay dos afirmaciones fundamentales interrelacionadas implícitas en Heidegger y explícitas en Gadamer: la afirmación de la importancia *ontológica* de la hermenéutica y la afirmación de su *universalidad*. La hermenéutica ya no se concibe como una disciplina secundaria de los estudios humanísticos o incluso como el método característico de las *Geisteswissenschaften*, sino, por el contrario, como algo relacionado con preguntas sobre qué son los seres humanos. Somos "arrojados" al mundo como seres que comprenden e interpretan, por lo cual si hemos de comprender qué son los seres humanos, debemos buscar comprender la comprensión misma, en sus dimensiones amplias, completas y complejas. Además, la comprensión no es un tipo de actividad que deba contrastarse con otras actividades humanas. (Veremos que, para Gadamer, la comprensión está mal entendida cuando se la considera una actividad de un *sujeto*; es un "suceso", un "acontecimiento", un *pathos*). La comprensión es universal y puede decirse sin error que subyace a todas las actividades y las impregna. Uno de mis principales objetivos en la tercera parte será aclarar y explorar qué se pretende decir cuando se afirma que la hermenéutica es ontológica y universal. Pero ya debería estar claro que, concebida de esta manera, ya no se la

piensa como un método de las *Geisteswissenschaften*. Es, se supone, más fundamental que el método y a las claras crítica de las afirmaciones imperialistas que se hacen en nombre de él.

Si hubiera de intentarse contar toda la historia de los avances, las variaciones y las vicisitudes de la hermenéutica del siglo XX, sería necesario no menos que un estudio de toda la filosofía continental en tiempos recientes. Por suerte, mi tarea es más limitada, pues estoy interesado en las maneras en las cuales la hermenéutica filosófica contribuye a vencer la ansiedad cartesiana y nos ayuda a ir más allá del objetivismo y el relativismo. Con mi exploración de la fusión de la hermenéutica y la *praxis*, pretendo mostrar cómo el *telos* implícito en la hermenéutica filosófica requiere que dejemos atrás la hermenéutica misma. Si bien me referiré a una diversidad de pensadores, me concentraré en la obra de Gadamer pues, aunque no todos los pensadores que trabajan en esta tradición (y han sufrido agudas críticas) comparten sus ideas, ha presentado una de las explicaciones más integrales, convincentes y sutiles de la hermenéutica filosófica.

El tratamiento de Gadamer en un contexto filosófico angloamericano presenta problemas especiales. Su comprensión de la hermenéutica filosófica surgió de su propia praxis de interpretación de textos. Con frecuencia, y en especial en *Verdad y método*, no sólo expone las tesis que busca defender y las sostiene de la manera en la cual los filósofos analíticos suelen hacerlo. Desarrolla lo que, desde una perspectiva analítica, se ve como un discurso "sugestivo" indirecto y oblicuo: interpreta, cuestiona y conversa con los textos. Dado que la variedad de sus interpretaciones tiene un alcance y una sutileza asombrosos, a veces se tiene la sensación de que para comprenderlo ya debe tenerse la *Bildung* de la cual habla. No obstante, orquesta de maravilla *Verdad y método* de manera que aquello que al principio podría parecer ser sólo una exhibición de erudición no lo es en absoluto. Los temas, los conceptos y las interpretaciones se insertan e interconectan en sus reflexiones de manera que se sustentan unos a otros y muestran una visión matizada de la hermenéutica filosófica y su carácter revelador de la finitud humana.

Varios comentaristas se han preguntado por el significado del título mismo de *Wahrheit und Methode* de Gadamer y cuestionaron no sólo el

sentido preciso de *Wahrheit* y de *Methode*, sino también cómo ha de entenderse la conjunción "*und*". ("*Wahrheit und Methode*" no fue su elección original para el título.) A veces parece que estuviera enfatizando no la conjunción sino la *dis*yunción entre Verdad y Método, por lo cual "Verdad *contra* método" podría haber sido un título más apropiado. Gadamer ha negado que su intención haya sido hacer competir (*play off*) a la Verdad con el Método, aunque cuando examinamos lo que Gadamer entiende por esta "final de juego", veremos que hay indudablemente, a través de la obra, un "juego" de Verdad y Método. Un título o subtítulo más apropiado para el libro y, de hecho, para todo el proyecto filosófico de Gadamer podría haber sido "Más allá del objetivismo y el relativismo". Su objetivo filosófico primordial es exponer los errores del tipo de pensamiento que se mueve entre esos polos antitéticos y abrirnos a una nueva forma de pensar la comprensión que revele que nuestro ser-en-el-mundo se distorsiona cuando imponemos los conceptos de objetivismo y relativismo.

Para comprender lo distintivo de la hermenéutica filosófica, debemos hablar sobre el legado cartesiano que sirve de telón de fondo para la obra de teatro que despliega Gadamer, quien se basa en la obra de Heidegger, autor que en sí lleva a cabo una crítica minuciosa del subjetivismo moderno originado en Descartes (y que incluso puede remontarse a los primeros temas del platonismo). Cuando se habla del legado cartesiano, debe tenerse cuidado de distinguir el Descartes histórico del cartesianismo. En los últimos tiempos, los eruditos de la historia de la filosofía, a quienes en sí influyó en parte una sensibilidad hermenéutica, han revelado cuánta disparidad hay entre lo que dicen los textos de Descartes y la interpretación que hacen pensadores posteriores de su obra. No obstante, podemos hacer una distinción entre los rasgos principales del cartesianismo que pasaron a formar parte de la corriente dominante de la filosofía. Enumerar esas características sobresalientes y relacionarlas con el pensamiento de Gadamer puede darnos una orientación apropiada para comprender la naturaleza de la hermenéutica filosófica.

El legado cartesiano

En primer lugar, Descartes introduce una distinción rigurosa entre *res cogitans* y *res extensa*. Dicha distinción es la base para la marcada separación de dos tipos de cuasi substancias: la mente y el cuerpo. Hablo de la

mente y del cuerpo como "cuasi substancias" porque carecen de una característica esencial que por tradición, se asoció con la doctrina de la sustancia: la independencia o autosuficiencia. Como deja en claro Descartes en las *Meditaciones*, la existencia sostenida tanto de la mente como del cuerpo depende, en última instancia, de Dios. Por ende, podría decirse que ese "dualismo" de Descartes sugiere de manera implícita que sólo hay una substancia por completo autosuficiente: Dios mismo. Si bien Descartes no emplea las expresiones "sujeto" y "objeto" de las maneras en las cuales los filósofos postcartesianos han llegado a usarlas (todavía se basa en la tradición escolástica), sus dicotomías metafísicas y epistemológica sientan las bases para semejante distinción sistemática. Incluso los filósofos postcartesianos que han cuestionado el dualismo metafísico han aceptado en general alguna versión de la dicotomía sujeto-objeto como algo básico para comprender nuestro conocimiento del mundo.

En segundo lugar, si ha de alcanzarse un conocimiento claro y específico, el "yo" (el sujeto) debe sumirse en la actividad de la autopurificación intelectual. En virtud del procedimiento de la duda metódica, debo poner entre paréntesis o suspender el juicio en todo aquello de lo que pueda dudarse para descubrir el punto arquimídeo que pueda servir como fundamento apropiado para las ciencias. Debo suspender el juicio en todas mis opiniones y prejuicios anteriores. Se trata en esencia de una actividad solitaria y monológica (aunque vinculada con un diálogo interno) en el sentido de que yo, en la soledad de mi estudio, puedo descubrir por introspección la falta de fundamentos de las opiniones y los prejuicios anteriores. Descartes nunca dudó en realidad de que sea posible lograr esa transparencia para nosotros mismos y comprensión de nosotros mismos mediante la reflexión meditativa apropiada.

En tercer lugar, Descartes entiende la finitud humana de una manera particular, pues, si bien somos finitos, no somos imperfectos. En la cuarta meditación, cuando buscar explicar sus errores, nos dice:

> [...] que dependen de una combinación de dos causas, a saber, de la facultad de conocimiento que poseo y de mi poder de elección o libre albedrío –es decir, del entendimiento y al mismo tiempo de la voluntad. Pues sólo con el entendimiento [no afirmo ni niego nada sino] que comprendo las ideas de las cosas sobre la base de las cuales puedo formar un juicio[1].

[1] *Meditations*, pág. 174

Es en virtud de este libre albedrío, "amplio" y "espontáneo", que tendré la capacidad de afirmar o negar, es decir, de *juzgar*. No hay defecto mi imperfección intrínsecos en mi voluntad ni en mi entendimiento. El error humano (y el pecado) son producto del uso incorrecto de dichas capacidades, un uso por el cual sólo yo, no Dios, soy responsable. Dios, con quien compartimos tal voluntad "infinita", nos creó a su imagen y semejanza. No obstante, a pesar de no contener imperfección intrínseca a alguna, nuestro entendimiento es ilimitado y finito. No podemos comprender todo lo que entiende un ser omnisciente. Nos equivocamos cuando afirmamos o negamos aquello que no entendemos con claridad y precisión, cuando dejamos a nuestra voluntad sobrepasar el ámbito de aquello que entendemos de verdad. Cuando la finitud humana se expresa con mayor claridad es cuando nos damos cuenta de nuestra absoluta dependencia de un Dios benévolo que sustente nuestra existencia, pero en el ámbito del conocimiento, nuestro conocimiento finito es vinculado con el conocimiento de Dios como parte de un todo (infinito).

En cuarto lugar, la verdad se atribuye sobre todo a los *juicios*. Si bien Descartes habla de la "falsedad material de las ideas", la principal fuente de error y falsedad es el mal juicio, cuando me permito afirmar o negar lo que no entiendo con claridad y precisión. Y, dado que juzgar es una actividad de la voluntad, siempre está dentro de mi capacidad (al menos cuando medito) contener mi juicio. Soy yo el responsable por formular juicios falsos, si bien dadas las "exigencias de la acción" y la "flaqueza" de mi naturaleza, no puedo esperar evitar por completo cometer errores.

En quinto lugar, después de descubrir el punto arquimídeo que puede servir de fundamento, podemos construir un edificio sólido de conocimiento mediante el acatamiento de reglas estrictas y del Método. Dichas reglas pueden especificarse y cumplen dos funciones muy relacionadas entre sí. Nos permiten ampliar nuestro conocimiento de manera sistemática y garantizan que no se admita como conocimiento (y, por ende, como verdad) nada a menos que cumpla con los rigurosos requisitos de las reglas especificadas.

En sexto lugar, al *justificar* pretensiones de conocimiento, no debe apelarse a nada que no sea la razón misma. Debemos conservar nuestro escepticismo sobre todo pretensión de conocimiento basado sólo en el testimonio de los sentidos, en opiniones anteriores, en prejuicios, en la

tradición o en cualquier otra autoridad que no sea la razón. Nuestro conocimiento de algo puede provenir de muchas fuentes, pero la Corte de Apelaciones que valida la pretensión de conocimiento es la razón, una razón universal, común a todos los seres racionales, a la cual no limitan las contingencias históricas.

En séptimo lugar, una de las consecuencias importantes del cartesianismo fue fraguar un vínculo cercano entre la experiencia y los sentidos y enfocar casi de manera exclusiva la atención en la función *epistemológica* de la experiencia. Por supuesto, no sólo fue Descartes el responsable de haber considerado a los sentidos la fuente primaria de la experiencia. Ese también es un rasgo fundamental de la tradición empirista. No obstante, a pesar de las importantes diferencias entre los racionalistas y los empiristas en lo que a la comprensión de los sentidos y su aporte al conocimiento respecta, ambas tradiciones están dominadas por un interés epistemológico en los sentidos y la experiencia.

En virtud de estos siete puntos, debería quedar en claro por qué Descartes sospecha tanto de toda pretensión de conocimiento que se base en apelaciones a la autoridad, a la tradición, o a las opiniones. Incluso encontramos aquí las semillas del contraste típico de la Ilustración entre razón y tradición, razón y autoridad, razón y superstición. También podemos entender por qué Descartes (a pesar de su propia educación tradicional) manifiesta escepticismo e incluso hostilidad para con el estudio de la historia, los idiomas clásicos y los textos. Si bien la erudición alcanzada puede ser una decoración inocente, puede interponerse en el proyecto serio de descubrir los fundamentos y construir el edificio del conocimiento objetivo y desviarnos de tal proyecto.

La crítica del cartesianismo en Gadamer (así como en Heidegger y en Peirce) es radical en el sentido de "llegar a las raíces". No se limita a postular objeciones sobre las afirmaciones epistemológicas, metodológicas o incluso metafísicas del cartesianismo. La base de su crítica es *ontológica*: cree que el cartesianismo se basa en una malcomprensión del ser y, en particular, en una malcomprensión de nuestro ser-en-el-mundo. Pero si bien su crítica es radical, no es frontal. Por el contrario, es indirecta y casi oblicua aunque, sin embargo (o quizá debido a ese carácter indirecto) devastadora.

La verdad y la experiencia del arte

En la primera parte de *Verdad y método*, titulada "La cuestión de la verdad conforme emerge en la experiencia del arte", Gadamer explora un tema que apenas menciona Descartes y podría incluso parecer periférico al cartesianismo. Su principal inquietud está relacionada con la "subjetivización de la estética en la crítica kantiana", pero es allí donde también comienza con su ataque contra el legado cartesiano. Las preguntas que le preocupan allí son: ¿cómo hemos de explicar la denigración típicamente moderna de la idea de la verdad de las obras de arte? ¿Cómo hemos de tratar la vergüenza moderna cuando incluso se habla sobre la verdad en relación con las obras de arte? ¿Cuál es la fuente del profundo prejuicio de que la valoración del arte y de la belleza no tiene nada que ver con el conocimiento y con la verdad? Gadamer examina las fuentes de ese prejuicio moderno porque pretende cuestionarlo y desafiarlo. Encuentra que la *Crítica del juicio* de Kant (en especial en su primera parte) y su influencia decisiva desempeñaron un papel fundamental en la emergencia de la estética y de los conceptos de "conciencia estética" y "diferenciación estética".

Es importante darse cuenta del problema que enfrenta Kant en su análisis del juicio estético. Después de completar las primera dos críticas, donde buscó revelar los fundamentos a priori del conocimiento y de la moralidad, enfrenta la tarea no sólo de unificar el proyecto crítico mediante el estudio del juicio, sino también de demostrar la legitimidad de los juicios del gusto y, en particular, el tipo de *juicio reflexivo* característico del juicio estético. Buscó brindar una *analítica* y una *deducción* que revelara los fundamentos a priori de ese tipo distintivo de juicio. Los juicios estéticos no deben confundirse ni identificarse con el conocimiento del mundo fenoménico ni con la actividad de la razón práctica pura. Pero eso no significa que para Kant los juicios estéticos fueran meros juicios arbitrarios o idiosincráticos. Representan un alegato particular de universalidad (o, en un sentido más preciso, de generalidad o comunicabilidad)[10]. En toda la obra Kant mantiene una dicotomía básí-

[10] Hannah Arendt resalta esta distinción entre la *universalidad* característica de la razón teórica y práctica y la *generalidad* o comunicabilidad de los juicios estéticos. Véase su exposición de la importancia de dicha distinción en "Crisis in Culture". Véase asimismo *Hannah Arendt: Lectures on Kant's Political Philosophy*.

ca entre lo subjetivo y lo objetivo, si bien el sentido de dichos conceptos se transforma en virtud de su Revolución Copernicana.

El problema específico para él consistía en explicar cómo se relaciona el juicio estético con un tipo específico de placer estético subjetivo (que debe distinguirse bien de otros tipos de placer) y, al mismo tiempo, explicar la validez comunitaria de tales juicios. Kant nos dice que los poderes cognitivos están aquí en "libre juego, porque ningún concepto definitivo los limita a una regla definitiva de cognición... Este estado de *libre juego* de las facultades cognitivas en una representación por la cual un objeto es dado debe ser universalmente comunicable"[11]. Por usar una expresión más contemporánea, el proyecto de Kant era mostrar que los juicios estéticos se fundan en la subjetividad humana y aun así no son sólo *relativos* a un sujeto individual. El gusto es comunitario, no idiosincrático.

No obstante, los juicios estéticos no son juicios de verdad o falsedad. Gadamer ubica la misma tendencia (de excluir por completo a cuestión de la verdad) en el análisis del genio de Kant. En una anticipación de lo sucedido después de Kant (y en parte como resultado de su pensamiento), Gadamer nos dice:

> La subjetivización radical implícita en el nuevo fundamento de la estética de Kant fue una desviación por completo nueva. Al desacreditar cualquier tipo de conocimiento teórico que no fuera el de la ciencia natural, obligó a las ciencias humanas a recurrir a la metodología de las ciencias naturales en el análisis de sí mismas. Pero facilitó el empleo de dicha metodología al ofrecer como aporte secundario el "elemento artístico", el "sentimiento" y la "empatía". (*TM*, pág. 39; *WM*, pág. 38)

Es esa "subjetivización radical" del juicio estético lo que Gadamer llama la "conciencia estética" y afirma que ya no deja espacio alguno para hablar de conocimiento o de pretensiones de verdad en relación con una obra de arte. Tal noción de "conciencia estética" va de la mano con lo que Gadamer llama la abstracción de la "diferenciación estética", según la cual hemos de hacer caso omiso a todo aquello en lo que se arraiga una obra de arte, por ejemplo su contexto original y su función secular o religiosa, para que la "obra de arte pura" se destaque. Podemos llamar

[11] *Critique of Judgment*, traducción de J. H. Bernard (Nueva York: Hafner Press, 1951), pág. 52.

a eso la concepción de arte de "museo", la cual supone que mediante el aislamiento de la obra de arte de su contexto original y su colocación en un museo la abstraemos de todo lo externo a ella para apreciarla y juzgarla en un sentido estético. Y Gadamer sostiene que el crecimiento del museo moderno como depósito de obras de arte tiene una relación cercana con el crecimiento de la conciencia estética y de la diferenciación estética.

Dadas estas tendencias implícitas en la interpretación del juicio estético que hace Kant, es difícil ver cómo llevan a consecuencias que socavan lo que buscaba lograr. Después de comenzar a cuestionar si hay una facultad común del gusto (un *sensus communis*), con facilidad comenzamos a transitar el camino del relativismo. Y eso es lo que sucedió después de Kant, al punto que hoy en día representa una extraordinaria dificultad salvar alguna idea de gusto o juicio estético que sea más que la expresión de preferencias personales. Resulta irónico (dadas las intenciones de Kant) que la misma tendencia se haya profundizado en referencia a todos los juicios de valor, incluidos los juicios morales.

Gadamer saca estas consecuencias de la "subjetivización radical" de Kant para comenzar a mostrar qué problemas representa todo ese modo de abordar las obras de arte. En esa etapa de su investigación, formula una serie de preguntas que indican la dirección de su pensamiento.

> ¿No ha de haber conocimiento alguno en el arte? ¿La experiencia del arte no contiene una pretensión de verdad que es, sin ninguna duda, diferente a la de la ciencia pero, desde ya, en nada inferior a aquélla? ¿Y la tarea de la estética no es precisamente proporcionar las bases para el hecho de que la experiencia artística sea un modo de conocimiento de un tipo único, sin lugar a dudas diferente a aquel conocimiento sensorial que proporciona a la ciencia los datos a partir de los cuales construye el conocimiento de la naturaleza y, sin lugar a dudas, diferente a todo conocimiento racional moral y, de hecho, a todo conocimiento conceptual, pero incluso así conocimiento, es decir, la transmisión de la verdad? (*TM*, pág. 87; *WM*, pág. 93).

Si no ha de considerarse que tales preguntas son sólo retóricas sino preguntas a las cuales puede darse, como Gadamer piensa que es posible, respuestas afirmativas, necesitamos encontrar una manera de pensar que supere esa "subjetivización radical". En referencia a eso podemos comprender la introducción de un concepto que al principio podría

parecer secundario, e incluso caprichoso: el concepto del *juego*. No obstante, se indica su importancia cuando Gadamer habla del juego como "el indicio para la explicación ontológica" y alega que señala el camino hacia la comprensión de "la ontología de la obra de arte y su importancia hermenéutica" (*TM*, pág. 91; *WM*, pág. 97).

Muchos filósofos que se identificaron con el movimiento fenomenológico tienen tendencia a hablar en todo momento sobre la fenomenología y qué puede lograrse con ella en lugar de *hacer* análisis fenomenológicos. Pero la amplia descripción del jugar y de los juegos[12] de Gadamer es un ejemplo de análisis fenomenológico en la mejor de sus expresiones. Ahora bien, ¿por qué introducir aquí el concepto de juego? ¿Y qué significa decir que el juego es el "indicio para la explicación ontológica"? Podemos anticipar que Gadamer está buscando un fenómeno o modelo que brinde una alternativa al modelo cartesiano donde se capte nuestra atención sobre "actitudes subjetivas" (*Vorstellung*) hacia lo que, se supone, es "objetivo". Si ha de tener éxito en superar el objetivismo y el relativismo (y todo el conjunto de dicotomías asociadas con esa oposición), necesita mostrarnos la alternativa, indicarnos el camino hacia ella. Eso es lo que busca lograr con la introducción del concepto de juego. No sólo nos hace una sutil descripción fenomenológica del juego, sino que también se basa en el perspicaz análisis que Huizinga hace de él y en la función crucial del "libre juego" en el análisis del juicio estético que hace Kant[13].

Comenzando con los juegos comunes y los juegos de niños, Gadamer resalta la primacía del juego o del jugar del cual participamos. "El juego cumple su propósito sólo si el jugador se pierde en él" (*TM*, pág. 92; *WM*, pág. 97). Llama la atención sobre el optimismo interno, el movimiento oscilante que pertenece al juego mismo. El juego es un "acontecer".

> Es obvio que el juego representa un orden en el cual su movimiento oscilante se sigue de su naturaleza... La estructura del juego hunde al jugador en él y, así, le quita la carga de la iniciativa, la cual constituye la presión real de la existencia. Eso se ve también en la tendencia espontánea a la repetición que surge en el jugador y en la constante autorrenovación del juego, que influye en su forma. (*TM*, pág. 94; *WM* pag. 100)

[12] Las palabras en inglés son *play* y *games*. (N. de Rev.)

[13] Kathleen Wright me señaló que el análisis del juego de Gadamer también puede relacionarse con la exposición de Heidegger de *Spiel* y *Spiegel*.

Gadamer busca mostrarnos que hay un "modo de ser" característico del juego, pues éste tiene su propia esencia (*Wesen*), independiente de la conciencia de quienes lo juegan. Según él, "los jugadores no son los sujetos del juego: por el contrario, el juego sólo alcanza la presentación [*Darstellung*] mediante los jugadores" (*TM*, pág. 92; *WM*, pág. 98). Además, no debe siquiera entendérselo como un tipo de actividad. El sujeto real del juego no es el individuo, quien, entre otras actividades, juega, sino el juego mismo.

En nuestra exploración de la interpretación de la hermenéutica filosófica de Gadamer, veremos cuán central es ese concepto de juego para él y que resulta ser la clave o el indicio para su interpretación del lenguaje y el diálogo.

> Ahora bien, sostengo que la constitución básica del juego, llenarse con su espíritu (el espíritu del optimismo, la libertad y el goce del éxito) y satisfacer a quien lo juega, está relacionado, desde el punto de vista estructural, con la constitución del diálogo en el cual el lenguaje es una realidad. Cuando uno entabla un diálogo con otra persona y después el diálogo lo arrastra más lejos, lo determinante ya no es la voluntad de la persona, que se contiene o se expone. Por el contrario, en el diálogo el punto de discusión es la ley del tema [*die Sache*] y suscita un argumento y un contraargumento y al final pone uno en contra de otro[14].

Pero a esta altura uno podría inclinarse a objetar: si en realidad estamos hablando de juegos humanos y de jugar, entonces no hay juego sin jugadores –los *sujetos*. Y los *objetos* aquí, en la medida en la que hablamos sobre juegos (y no sólo sobre el "libre jugar") son las reglas del juego y el objetivo que debe alcanzarse (por ejemplo, anotar la mayor cantidad de puntos). Gadamer, por supuesto, sabe eso tan bien como cualquier otra persona. Sin embargo, tal objeción es probable que pase por alto la descripción fenomenológica que hace. Hay un sentido *epistemológico* no tan inocente de qué es "subjetivo" y qué es "objetivo" (básico en la interpretación de la estética que hace Kant) que Gadamer busca socavar. Si reconocemos los rasgos característicos del juego que Gadamer está resaltando (la primacía del juego mismo, su movimiento oscilante, el sentido en el cual tiene un ritmo y una estructura propios), podemos comenzar a darnos cuenta de que tratar de analizarlo en tér-

[14] "Man and Language", en su *Philosophical Hermeneutics*, pág. 66

minos de las actitudes de los sujetos en referencia a qué es objetivo o "externo" distorsiona el fenómeno mismo que estamos intentando describir. Pero aún así podemos preguntarnos, ¿qué tiene que ver el concepto del juego con la ontología de la obra de arte, la verdad y la interpretación hermenéutica? Si se le pidiera que respondiera la pregunta en una palabra, creo que Gadamer diría "todo", pero veamos cómo se desarrolla esto.

Conforme Gadamer desarrolla y enriquece su análisis del juego, va quedando en claro que está mostrando que el concepto de juego ayuda a entender la condición ontológica de las obras de arte, cómo se relacionan con nosotros y nosotros nos relacionamos con ellas. No es como si de alguna manera fuéramos espectadores imparciales o desinteresados que sólo miran "objetos" y buscan purificar su "conciencia estética" mediante la "diferenciación estética". Por el contrario, hay un movimiento oscilante, un tipo de participación característica de nuestro involucramiento con las obras de arte.

> Mi tesis, por lo tanto, es que el ser del arte no puede determinarse como un objeto de la conciencia estética porque, por el contrario, la actitud estética es más que lo que sabe de sí misma. Es una parte del proceso esencial de representación [*Seinsvorganges der Darstellung*] y es una parte esencial del juego como juego. (TM, pág. 104; WM., pág. 111).

No debe concebirse la obra de arte como un objeto independiente y cerrado en sí mismo (algo *an sich*) que se contrapone al espectador quien, como sujeto, debe purificarse para alcanzar la conciencia estética de la obra. Es una interacción o una transacción dinámica entre la obra de arte y el espectador que "participa" de ella[15].

[15] Si bien la erudición de Gadamer es muy impresionante, no hay pruebas en sus publicaciones de que alguna vez haya tenido un encuentro en serio con los pragmatistas estadounidenses. No obstante, existe una afinidad fundamental entre la crítica de Gadamer del cartesianismo y la crítica que desarrollaron los pensadores pragmáticos.

También existen similitudes básicas entre la comprensión de Gadamer del juego y la manera en la cual participamos o contemplamos obras de arte y la comprensión del arte como experiencia de Dewey. Dewey, mediante su comprensión de la experiencia como situacional y transaccional, también busca superar el subjetivismo moderno y la "teoría del conocimiento del espectador" sin recaer en el relativismo. En términos de Gadamer, la comprensión del arte como experiencia de Dewey presenta una forma alternativa de comprender nuestro ser en el mundo. Para Dewey también toda *praxis* implica *pathos* y todo *pathos* involucra *praxis*. En este aspecto, tanto Gadamer como Dewey reflejan la influencia del concepto de experiencia [*Erfahrung*] de Hegel. No obstante, existe una

Incluso esa forma de hablar puede ocultar el hecho de que la obra de arte es en esencia incompleta, en el sentido en que requiere un intérprete. Y el intérprete no es alguien separado de la obra, sino alguien ante quien la obra hace un alegato. El espectador, entonces, está presente para la obra de arte en el sentido en que participa de ella. Eso tiene incluso afinidad, como observa Gadamer, con la idea del *theoros* de los antiguos griegos, el *testigo* de festivales sagrados (y es la fuente de la noción de *theoria* de la filosofía posterior). "La teoría es un verdadero intercambio, no algo activo, sino algo pasivo (*patos*), a saber, estar por completo involucrado en lo que uno ve y dejarse llevar por ello" (*TM*, pág. 111; *WM*, pág. 118)[16]. Eso también contribuye a explicar por qué Gadamer caracteriza la obra de arte no como una cosa o un objeto sino como un acontecimiento o acaecer del ser. "La obra de arte pertenece tanto a aquello con lo cual se relaciona que enriquece su ser como si fuera mediante un acontecimiento nuevo del ser" (*TM*, pág. 130; *WM* pág. 140).

Para aclarar más el carácter ontológico específico de la obra de arte, Gadamer habla sobre las actuaciones teatrales y musicales, lo que llama "las artes reproductivas". Presenta aquí un tema que juega un papel importante en su comprensión de la hermenéutica.

> Por la naturaleza de las obras teatrales o musicales a veces sucede que su ejecución en diferentes momentos y en diferentes ocasiones es, y debe

diferencia importante entre Dewey y los pragmatistas estadounidenses, por un lado, y Gadamer por el otro. Gadamer suele enfatizar la diferencia entre la experiencia hermenéutica y la ciencia (a pesar de afirmar la universalidad de la hermenéutica). Pero el punto de partida de los pragmatistas fue una reinterpretación de la ciencia misma que resalta lo que Gadamer llamaría su "dimensión hermenéutica". Lo interesante de dicha diferencia de énfasis es más que histórico. Los pragmatistas estuvieron mucho más alertas a las analogías y la continuidad entre la ciencia (entendida en sentido propio) y otras dimensiones de la experiencia y el entendimiento humano. Véase mi exposición sobre Peirce y Dewey en *Praxis and Action*, parte 3.

[16] La palabra castellana "pasivo" no logra capturar el matizado sentido de Gadamer. El sentido de Gadamer está mucho más cerca del griego *patos*. Todo *patos* implica sometimiento, vivencia, sufrimiento. Así como el concepto de *patos* se limitó en muchos de sus usos contemporáneos, Gadamer sostiene que lo mismo sucede con el concepto de *praxis*. Toda *praxis* genuina involucra *patos*. La interrelación dialéctica de *praxis* y *patos* es característica de toda experiencia (*Erfahrung*). Véase la exposición de Gadamer sobre *Erfahrung* en *TM*, págs. 310-325; *WM*, págs. 329-344. Fred R. Dallmayr exploró la relación de *praxis* y experiencia en una cierta cantidad de pensadores contemporáneos, incluido Gadamer. Véase "*Praxis* and Experience" de Dallmayr (de próxima publicación).

> ser, diferente. Ahora bien, es importante ver que, *mutatis mutandis*, eso también rige para las artes plásticas. Pero en este último caso no sucede que la obra exista *an sich* y sólo el efecto varíe: es la obra de arte misma la que se muestra en condiciones diferentes. El espectador de hoy en día no sólo ve las cosas de una manera distinta, sino que ve cosas distintas (*TM*, pág. 130; *WM*, pág. 140-141)

Si es verdad que "nosotros" tenemos una participación profunda en el acontecimiento ontológico de la obra de arte como sugiere Gadamer, también es verdad (como sostiene) que "nosotros" siempre estamos cambiando por nuestra historicidad. Así, comienza a parecer que la comprensión de las obras de arte de Gadamer y su interpretación condujera directamente al relativismo. Esa es la crítica que se le ha hecho con mayor frecuencia y mayor persistencia. Ya he indicado que eso significa entender mal lo que hace o dice. (Más adelante consideraremos si Gadamer de hecho evita el relativismo histórico.) Pero si hemos de escapar a tal relativismo flagrante, nuestra tarea consiste en comprender qué significa afirmar que las obras de arte no existen *an sich* sino que son acontecimientos que involucran a espectadores o intérpretes de una manera que evita consecuencias relativistas. El problema se hace incluso más agudo cuando tomamos en cuenta la palabra escrita (que siempre ha sido la materia principal de la hermenéutica) y, específicamente, las obras de arte literarias, pues Gadamer nos dice, "ser leída es una parte esencial de la obra de arte literaria" (*TM*, pág. 143; *WM* pág. 153).

A modo de resumen (y generalización), Gadamer formula una vez más una serie de preguntas.

> Así como pudimos mostrar que el ser de la obra de arte es el juego que el espectador debe percibir para estar completo, es también una verdad universal de los textos que el rastro muerto del sentido se transforma de nuevo en sentido vivo recién con el proceso de comprensión. Debemos preguntarnos si lo que se consideró verdadero sobre la experiencia del arte también rige para los textos en su conjunto, incluidos aquellos que no son obras de arte. Vimos que la obra de arte se completa recién cuando se la "presenta" y eso nos forzó a la conclusión de que todas las obras de arte literarias pueden alcanzar su completitud recién cuando se las lee. ¿Eso también rige para la comprensión de cualquier texto? ¿El sentido de todos los textos se completa recién cuando se lo comprende? En otras palabras, ¿la comprensión pertenece al sentido de un texto tanto como el escuchar pertenece al sentido de la música? (*TM*, pág. 146; *WM*, pág. 156).

Este pasaje también indica el movimiento del pensamiento mismo de Gadamer. Si bien comienza por una discusión sobre las obras de arte, pasa a la cuestión de la interpretación de textos, a la historia, a cualquier cosa "heredada a nosotros" mediante una tradición viva. Lo necesario ahora es entender el entendimiento mismo y hacerlo de una manera que nos permita darle sentido a la afirmación de que el entendimiento *pertenece* al sentido de un texto. Gadamer ya nos ha dado un indicio sobre cómo abordar esta cuestión en sus comentarios sobre las artes reproductivas o performáticas. Considérese una representación musical o teatral. En ella quienes participan de la representación deben entender e interpretar una partitura o un texto originales. En dicho contexto no tenemos dificultad alguna para hablar de que la partitura o el texto originales reclaman al intérprete y darnos cuenta de que toda interpretación involucra relieves. Además, no tiene sentido hablar de *la* única interpretación o *la* interpretación correcta. Reconocemos que puede haber una variedad de interpretaciones e incluso podemos discriminar interpretaciones peculiares tales como las que Schnabel hace de las sonatas de Beethoven. También podemos distinguir entre mejores y peores ejecuciones, entre las ejecuciones brillantes de un artista distinguido y las de un novato. Aquí, también, es muy sencillo comprender a qué nos referimos cuando decimos que la obra de arte se realiza por completo cuando se ejecuta. Por supuesto, una sonata de Beethoven consta de las notas que anotó Beethoven, pero la sonata también es la realización de la partitura escrita. No sólo reconocemos que diferentes músicos interpretarán una obra de diferentes maneras sino, incluso, que en cada ocasión la ejecución misma de un artista dado será diferente. Pero en este caso, reconocer la variedad de interpretaciones diferentes no nos induce a hablar de relativismo o a pensar que todas las ejecuciones tienen el mismo mérito. Y sin lugar a dudas juzgamos mejores y peores interpretaciones y nuestros juicios no se asimilan a la expresión de gustos individuales (incluso cuando reconozcamos que puede haber juicios encontrados).

Ahora bien, puede objetarse que si bien eso es cierto cuando hablamos de diferentes ejecuciones, la analogía queda anulada ni bien pasamos a textos literarios y comenzamos a hablar sobre sus pretensiones de verdad. Pero podemos ver a dónde nos conduce Gadamer cuando nos damos cuenta que, al establecer una analogía entre la interpretación de

las artes reproductivas y la interpretación de los textos, no está haciendo un juego de palabras o cometiendo alguna suerte de "error de categoría". Tratamos con el mismo fenómeno: el fenómeno de la comprensión.

> La disciplina clásica que se ocupa del arte de entender los textos es la hermenéutica. No obstante, si mi argumento es correcto, el problema real de la hermenéutica es muy diferente al que suele aceptarse. Apunta en la misma dirección en la cual mi crítica de la conciencia estética ha movido el problema de la estética. De hecho, la hermenéutica debería entenderse entonces en un sentido lo suficientemente amplio como para abarcar toda la esfera del arte y su complejo de cuestiones. Todas las obras de arte, no sólo la literatura, deben entenderse como cualquier otro texto que requiere comprensión y ese tipo de comprensión debe adquirirse. Eso da a la conciencia hermenéutica una amplitud integral que sobrepasa incluso la de la conciencia estética. La hermenéutica debe absorber a la estética... En sentido contrario, la hermenéutica debe determinarse en su conjunto de manera que haga justicia a la experiencia del arte. *La comprensión debe concebirse como parte del proceso de llegar a ser del sentido, donde se forma y se completa el sentido de todas las afirmaciones (las del arte y las de todo lo demás que se ha transmitido.* (Bastardilla agregada, TM, pág. 146; WM pág. 157)

Comprensión y prejuicio

Como sugiere el pasaje citado, la "subjetivización radical" que Gadamer atribuye a la estética de Kant no se limita a los fenómenos estéticos, o incluso a Kant, sino que está generalizada en todo el pensamiento moderno[17]. Es en sí un reflejo de la obsesión moderna con el objetivismo. Gadamer ya lo ha indicado cuando afirmó que las consecuencias involuntarias de la investigación crítica de Kant fueron dejar a las ciencias humanas en una disyuntiva infeliz: deben formarse sobre la base de las ciencias naturales si han de proporcionarnos conocimiento objetivo o deben resignarse a tratar con lo que "queda", con lo "mera-

[17] Gadamer sostiene que podemos encontrar anticipaciones de "una crítica de las consecuencias morales de la 'conciencia estética'" en la crítica de la poesía mimética de Platón. Véase "Plato and the Poets", en su *Dialogue and Dialectic*, traducción de P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1980), pág. 65. Véase también el comentario de Smith sobre la crítica de la "conciencia estética", pág. 65, nota 10. Lo que Gadamer llama "conciencia estética" puede relacionarse de forma directa con la descripción que hace MacIntyre del emotivismo en *After Virtue*. MacIntyre también muestra la relación del emotivismo con el esteticismo.

mente" subjetivo, con los sentimientos "privados". Una de las críticas más notables de Gadamer a la hermenéutica alemana del siglo XIX es que, si bien su intención era demostrar la legitimidad de las ciencias humanas como disciplinas autónomas, aceptaba de manera implícita la dicotomía misma de lo subjetivo y lo objetivo que se empleaba para cuestionar la legitimidad cognitiva de dichas disciplinas.

Por ende, se elaboró un nuevo concepto de experiencia interna (*Erlebnis*) y un nuevo concepto de empatía psicológica según el cual el objetivo de "comprender" es captar las intenciones subjetivas del autor de la obra de arte o de un texto o (en el caso de la comprensión histórica) captar las intenciones subjetivas de los agentes históricos[18]. Pero la afirmación de Gadamer de que "comprender debe concebirse como parte del proceso del llegar a ser del sentido" indica que ni el sentido ni la comprensión deben identificarse con estados psicológicos de la mente. Eso, para Gadamer, sigue siendo un vestigio del legado cartesiano que plagó la hermenéutica del siglo XIX. La tarea de la comprensión hermenéutica no es convencernos (engañarnos) de que podemos de alguna manera abstraernos de nuestro propio contexto histórico o que siquiera es concebible pensar que por algún acto puro de empatía podamos desprendernos de nuestra situación y entrar en las mentes de los creadores de obras de arte o de sujetos históricos. El sentido y la

[18] Una de las tergiversaciones del pensamiento de Gadamer en la traducción al inglés de *Wahrheit und Methode* es que la distinción sutil y central entre *Erlebnis* y *Erfahrung* se desdibuja. Ambos términos alemanes se traducen como "experience" (experiencia), pero Gadamer muestra en detalle no sólo cuán reciente es el uso de *Erlebnis*, sino también cómo su uso se entrelaza con la emergencia de la "conciencia estética". Gadamer nos dice:

> La apelación de Schleiermacher al sentimiento vivo contra el racionalismo frío de la ilustración, el pedido de Schiller de libertad estética contra la sociedad mecanicista, la contrastación de Hegel de la vida (más tarde, del espíritu) con la "positividad" fueron precursores de la protesta contra la sociedad industrial moderna que al principio de nuestro siglo hizo que las palabras *Erlebnis* y *Erleben* pasaran a ser casi llamadas sagradas y sonoras. (*TM*, pág. 57; *WM*, pág. 55).

Ese sentido particular de *Erlebnis* está en sí teñido de la reacción contra el objetivismo. Pero *Erfahrung*, según Gadamer utiliza este concepto, no tiene las resonancias subjetivistas intensificadas de *Erlebnis*. *Erfahrung* implica la interrelación dialéctica de *pathos* y *praxis*. *Erfahrung* siempre involucra (como mostrara Hegel) negatividad. Para explicar a qué se refiere con *Erfahrung*, Gadamer recurre a temas de Esquilo, Aristóteles y Hegel y los mezcla. Véase el contraste entre *Erlebnis* y *Erfahrung* en *TM* págs. 55-63; *WM*, págs. 56-66; y *TM*, págs. 310-325; *WM*, págs. 329-344.

comprensión no son procesos psicológicos, acontecimientos discretos o estados de la mente; son en esencia e intrínsecamente *lingüísticos*[19]. Es la obra de arte o el texto mismos los que poseen sentido. Y, además, ese sentido no es autónomo, no está "allí" para que lo descubramos. El sentido se realiza sólo en el "acontecer" de la comprensión y mediante él.

Una vez más, a pesar de las advertencias de Gadamer en sentido contrario, un crítico escéptico podría sostener que parecemos estar al borde de una nueva versión sofisticada de relativismo, pues *parecería* que si la comprensión del sentido afecta o condiciona el sentido de una obra de arte o de un texto, no *parece* haber sentido alguno con integridad "objetiva", es decir "allí" en la obra de arte o el texto que debemos entender. Tal relativismo (que *parece* hacer al sentido dependiente de nuestro propio cambiante entendimiento de dicho sentido) es una interpretación incorrecta de Gadamer. De hecho, es justo ese tipo de relativismo lo que busca refutar. Pero la posibilidad de interpretar mal su argumento en este sentido apunta a un problema que debemos enfrentar si hemos de escapar a consecuencias relativistas semejantes: la cuestión de la naturaleza y la función que desempeña el prejuicio en toda comprensión. Uno de los aspectos más osados y controversiales de la hermenéutica filosófica de Gadamer es su defensa del prejuicio y su discusión con el "prejuicio contra el prejuicio" de la Ilustración (*TM*, pág. 240; *WM*, pág. 255).

Podríamos intentar sustituir el término más neutral de "juicio anticipado" por el de prejuicio para hacer más aceptable la posición de Gadamer para el intelecto, porque este último término sugiere algo negativo, no encontrado fundado y falso[20]. Pero tal substitución (si bien

[19] El mismo Gadamer reconoce la afinidad de sus afirmaciones sobre el carácter lingüístico del sentido y la comprensión con las investigaciones de los juegos lingüísticos de Wittgenstein. Véase "The Phenomenological Movement", en *Philosophical Hermeneutics*, págs. 175-177 de Gadamer. Un énfasis similar en el lenguaje y la forma simbólica se encuentra en el análisis que Geertz hace de la comprensión en "From the Native's Point of View". Encontramos un giro lingüístico análogo en el análisis del entendimiento de Ricoeur. (Véase Thompson, *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*).

[20] La palabra alemana que se traduce como "prejuicio" es *Vorurteil*. Esto puede ser traducido como "prejuzgamiento" para evitar el significado exclusivamente peyorativo que "prejuicio" tiene en inglés. El principal argumento de Gadamer es que los *prejuicios* son *precondiciones* de todo entendimiento, pero para él, tanto los prejuicios negativos o infundados como los prejuicios positivos o justificados son constitutivos del entendimiento. Véase su exposición del sentido de prejuicio *TM*, págs. 239-253; *WM*, págs. 255-269.

no es del todo imprecisa) tiende a debilitar las fuertes afirmaciones que Gadamer pretende hacer.

> No son tanto nuestros juicios como nuestros prejuicios lo que constituye nuestro ser. Es una formulación provocativa, pues estoy utilizándola para restaurar a su lugar legítimo un concepto positivo de prejuicio que la Ilustración francesa y la inglesa eliminaron del uso lingüístico. Puede mostrarse que el concepto de prejuicio no tenía en un principio el sentido que le hemos adjudicado. Los prejuicios no son necesariamente injustificados o erróneos, de manera que no puedan sino distorsionar la verdad. De hecho, la historicidad de nuestra existencia supone que los prejuicios, en el sentido literal de la palabra, constituyan el carácter directo inicial de toda nuestra capacidad de experiencia. Son sesgos de nuestra apertura al mundo. Son tan sólo condiciones en virtud de las cuales tenemos experiencia de algo, en virtud de las cuales lo que encontramos nos dice algo. Esa formulación no significa, desde luego, que estemos encerrados dentro de una pared de prejuicios y sólo dejemos atravesar por portales angostos aquellas cosas que pueden pasar por decir que "nada nuevo se dirá aquí". Por el contrario, damos la bienvenida sólo al huésped que promete algo nuevo a nuestra curiosidad[21].

Gadamer nos dice con énfasis que "este reconocimiento de que toda comprensión involucra de manera inevitable algún prejuicio da al problema hemenéutico su verdadero impulso" (*TM*, pág. 239, *WM*, pág. 255). Si no hemos de rechazar sin más estas afirmaciones sobre el prejuicio, debemos sonsacar bien qué nos está diciendo Gadamer y buscar las vastas implicaciones de este pasaje.

Si Gadamer tiene razón cuando afirma que no sólo la comprensión sino todo conocimiento "involucra de manera inevitable algún prejuicio", es difícil imaginar una crítica más radical del cartesianismo, así como de la concepción iluminista del conocimiento humano, pues en dichas tradiciones existen marcadas dicotomías entre la razón y el prejuicio, o entre el conocimiento y el prejuicio. Para adquirir conocimiento debemos separar o superar todos los prejuicios. Gadamer podría haber obtenido sustento para su provocadora formulación en la tradición de la filosofía de la ciencia que va desde Peirce hasta Popper. Allí también encontramos un ataque contra el malentendido cartesiano de la naturaleza de la ciencia y del conocimiento. No hay conocimiento

[21] "The Universality of the Hermeneutical Problem" en su *Philosophical Hermeneutics*, pág. 9.

sin *pre*concepciones y *pre*juicios. La tarea no consiste en eliminar todas esas preconcepciones, sino en someterlas a un examen crítico durante la investigación. Peirce nos dice:

> No podemos comenzar con una duda absoluta. Cuando comenzamos con el estudio de la filosofía debemos comenzar con todos los prejuicios que de hecho tenemos. Dichos prejuicios no han de disiparse por una máxima, pues son cosas que no se nos ocurre que *puedan* cuestionarse[22].

No obstante, es claro que Gadamer quiere hacer la importantísima distinción entre los prejuicios *ciegos* y los "prejuicios justificados [*berechtigte*] que producen conocimiento" (*TM*, pág. 247; *WM*, pág. 263) o lo que podría llamarse prejuicios *propiciadores*. Sin embargo eso no reduce la importancia de su tesis de que ambos tipos de prejuicio constituyen qué somos. Pero ¿cómo hemos de hacer esa distinción crucial? ¿Cómo hemos de discriminar cuáles de nuestros prejuicios son ciegos y cuáles propiciadores?

Una respuesta se excluye a las claras: no podemos hacerlo mediante un acto de autorreflexión puro, como alegaba Descartes, donde separemos todos los prejuicios, pues el conocimiento y la comprensión no existen sin prejuicios. Incluso tenemos pruebas claras de ello en el caso de Descartes, que se enorgullecía de dudar de todo lo que pudiera dudarse. Pues es evidente, en retrospectiva, que el mismo Descartes estaba lleno de todo tipo de prejuicios y juicios previos heredados de la tradición misma contra la cual estaba combatiendo. La respuesta de Gadamer a la pregunta de cómo llegamos a hacer esa distinción entre nuestros prejuicios es la misma que Descartes descartó de toda consideración seria. Para Gadamer, es en el encuentro con las obras de arte, los textos y, en un sentido más general, lo heredado a nosotros mediante la tradición, y mediante tal encuentro, que descubrimos cuáles de nuestros prejuicios son ciegos y cuáles son propiciadores. En oposición a la noción *monológica* de Descartes de la autorreflexión puramente racional mediante la cual podemos alcanzar un conocimiento transparente de nosotros mismos, Gadamer nos dice que es sólo mediante el encuentro *dialógico* con lo que al mismo tiempo es ajeno a nosotros, se afirma ante

[22] Peirce, *Collected Papers*, 5.265, pág. 156; véase asimismo Popper, "On the Sources of Knowledge and of Ignorance".

nosotros y tiene una afinidad con lo que somos que podemos abrirnos a arriesgar y evaluar nuestros prejuicios.

Eso no significa que podamos alguna vez completar por fin tal proyecto, que podamos alguna vez alcanzar la transparencia completa de nosotros mismos, que podamos alcanzar aquel estado que, según afirma Descartes (y, de otra manera, Hegel), es el *telos* de tal proyecto, el logro del conocimiento perfecto y absoluto. Pensar que tal es una posibilidad real es no hacer justicia al darse cuenta de que los prejuicios "constituyen nuestro ser": que literalmente no tiene sentido pensar que el ser humano pueda alguna vez estar desprovisto de prejuicios. El riesgo y la evaluación de nuestros prejuicios es una tarea constante (no un logro final). Esa es una manera de entender a qué se refiere Gadamer con finitud humana (una concepción que tiene sorprendentes diferencias con la noción cartesiana de conocimiento finito pero perfecto). También podemos ver las afinidades entre cuanto dice Gadamer y nuestra exposición anterior sobre la "verdad" de la tesis de la inconmensurabilidad, pues sostenía yo que la "verdad" de dicha tesis, conforme la desarrollaran Kuhn, Feyerabend, Rorty e incluso Winch, es apuntar a la apertura de la experiencia, no al tipo de cierre en el cual "estamos encerrados dentro de una pared de prejuicios". Gadamer desarrolla un argumento similar cuando declara que los "prejuicios son sesgos de nuestra apertura al mundo".

El concepto de prejuicio tiene una relación cercana con otros dos conceptos que Gadamer busca restaurar y defender contra los prejuicios de la Ilustración: la autoridad y la tradición. Sostiene que los pensadores de la Ilustración no sólo denigraron el concepto de autoridad, sino que lo deformaron. Concebían la autoridad como una cuestión de obediencia ciega a las personas en puestos de poder.

> Pero esa no es la esencia de la autoridad. Es verdad que son ante todo las personas las que tienen autoridad, pero la autoridad de las personas se basa en última instancia, no en la sujeción y abdicación de la razón, sino en el reconocimiento y el conocimiento [*der Anerkennung und der Erkenntnis*] –conocimiento, a saber, de que el otro es superior a uno mismo en cuanto al juicio y a la perspectiva y que por dicha razón su juicio cobra precedencia, es decir, tiene prioridad sobre el propio... La autoridad en este sentido, entendida como corresponde, no tiene nada que ver con la obediencia ciega a una orden. De hecho, la autoridad no

tiene nada que ver con la obediencia, sino más bien con el conocimiento. (*TM*, pág. 248, *WM*, pág. 263)

Y Gadamer explicita la conexión entre la autoridad y los prejuicios positivos y propiciadores.

> Así, el reconocimiento de la autoridad siempre está conectado con la idea de que lo dicho por la autoridad no es irracional y arbitrario, sino que se puede comprobar, en principio, como verdad. Esa es la esencia de la autoridad que alega el docente, el superior, el experto. La persona misma legitima los prejuicios que ellos implantan. Su validez exige que uno deba inclinarse en favor de la persona que los presenta. Pero eso los convierte, entonces, en cierto sentido, en prejuicios objetivos, pues generan el mismo sesgo a favor de algo que puede ocurrir por otros medios, por ejemplo, mediante fundamentos sólidos ofrecidos por la razón. Así, la esencia de la autoridad pertenece al contexto de una teoría de prejuicios libre del extremismo del iluminismo. (*TM*, pág. 249; *WM*, pág. 264)

Hasta ahora nosotros (y Gadamer) hemos resaltado dos dimensiones de la temporalidad de los prejuicios y los juicios previos. Siempre constituyen lo que somos ahora (si bien eso, por supuesto, está cambiando ahora). Pero si preguntamos cuáles son las fuentes de nuestros prejuicios, y en especial aquellos prejuicios que nos abren a la experiencia, debemos recurrir al pasado, a la tradición y a la autoridad propia (basada en el conocimiento) que "implanta" dichos prejuicios. En poco tiempo veremos que todo análisis integral del prejuicio también debe reconocer su dimensión anticipadora u orientada al futuro.

Así como Gadamer cuestiona los típicos contrastes de la Ilustración entre la razón y el prejuicio, o entre la razón y la autoridad, cuestiona también lo que hay detrás de dichos contrastes: la oposición entre razón y tradición. Ha estado preparando el terreno para mostrarnos que hay algo en esencia equivocado en dicha oposición. Toda razón funciona dentro de tradiciones. Aquí también ha habido una deformación del concepto de tradición cuando lo pensamos como el "peso muerto" del pasado. Hay una tradición viva que no sólo sustenta y da forma a lo que somos sino que siempre está en proceso de reconstitución[21]. Cuando la tradición ya no está abierta de esta manera, podemos llamarla "muerta"

[21] Resulta instructivo comparar el análisis de Gadamer del concepto de tradición con el de MacIntyre.

o ya no considerarla una tradición. Incluso la reacción romántica contra la Ilustración tendió a equivocar el concepto de tradición como "algo dado por la historia, como la naturaleza" (*eine geschichtliche Gegebenheit von der Art der Natur*) (*TM*, pág. 249; *WM*, pág. 265). Por ende, tanto la Ilustración como la reacción romántica contra ella tendieron a cosificar la tradición, a considerarla algo "dado" y determinado que ha de derribarse o celebrarse. Y ambos tendieron a contrastar la tradición con la autonomía de la razón.

> No obstante, me parece que no hay una antítesis tan incondicional entre la tradición y la razón... El hecho es que la tradición es siempre un elemento de libertad y de historia en sí. Incluso la tradición más genuina y sólida no persiste por naturaleza debido a la inercia de lo que existió alguna vez. Necesita que se la afirme, se la adopte, se la cultive. Es, en esencia, preservación, así como está activa en todo cambio histórico. Pero la preservación es un acto de la razón, si bien poco conspicuo. Por dicha razón, sólo lo nuevo, o lo planeado, aparece como resultado de la razón. Pero se trata de una ilusión. Incluso cuando la vida cambie con violencia, como en las épocas de revolución, se preserva mucho más de lo viejo en la supuesta transformación de todo de lo que todo saben y se combina con lo nuevo para crear un nuevo valor. En todo caso, la preservación es tanto una acción elegida con libertado como lo es la revolución y la renovación. Esa es la razón por la cual la crítica de la tradición de la Ilustración y su rehabilitación romántica son menos que su verdadero ser histórico. (*TM*, pág. 250; *WM*, pág. 265).

Gadamer se dedica a analizar el prejuicio, la autoridad y la tradición en el contexto de la investigación de lo característico de la comprensión hermenéutica, pero uno no puede evitar asombrarse por su acercamiento con perspectivas recogidas de la filosofía postempirista y la historia de la ciencia, donde también se ha reconocido la importancia de la tradición. Conforme seguimos las etapas de desarrollo de la filosofía reciente de la ciencia, vimos la importancia del concepto de las tradiciones de

> Una tradición entonces no sólo encarna la narrativa de un argumento, sino que sólo ha de recuperársela mediante una nueva narración argumentativa de esa narrativa, que en sí estará en conflicto con otras nuevas narraciones. Por lo tanto, toda tradición está siempre en peligro de recaer en la incoherencia y cuando una tradición recae de tal manera, a veces sólo puede recuperarse mediante una reconstitución revolucionaria. ("Epistemological Crises", pág. 461).

Véase asimismo la exposición de MacIntyre del concepto de tradición en *After Virtue*, en especial el capítulo 15.

investigación en su práctica. Quien anticipó eso fue Kuhn con su énfasis de en la dimensión histórica de lo que llamó la "ciencia normal", quien lo refinó fue Lakatos con su análisis de los programas de investigación y quien lo elaboró con mayor profundidad fue Laudan en su análisis de las tradiciones de investigación. En dichos análisis de la ciencia, se emplea el concepto de tradición para permitirnos comprender mejor la manera en la cual debe situarse la racionalidad científica dentro de las tradiciones vivas. Es importante estar atento a las diferencias entre los distintos tipos de tradiciones y a las formas en las cuales se reconstituyen, critican e incluso derriban. Pero todo intento de distinguir la práctica científica de otras formas de conducta humana mediante el empleo de la oposición entre la razón y la tradición es inadecuada y engañosa.

Sin embargo, queremos saber cómo las reflexiones de Gadamer sobre el prejuicio, la autoridad y la tradición nos permiten comprender con mayor profundidad qué es el comprender y cómo pueden contribuir a aclarar la tesis central de que "el comprender debe concebirse como parte del proceso de llegar a ser del sentido". Para ver cómo Gadamer entreteje estos temas, prestemos atención a su exposición y transformación del círculo hermenéutico.

El círculo hemenéutico

En varias etapas anteriores de nuestra investigación hemos anticipado la discusión del círculo hermenéutico y fuimos testigos de cómo los pensadores que trabajan en diferentes contextos han descubierto por sí mismos su centralidad. Kuhn incluso cuenta "un episodio decisivo del verano de 1947" cuando hizo dicho descubrimiento en su esfuerzo por dar sentido a la física de Aristóteles. Afirma haber quedado muy perplejo por cómo Aristóteles, que había sido "un observador agudo y naturalista" y "en esferas tales como la biología o el comportamiento político" había hecho interpretaciones perspicaces, podría haber dicho tantas cosas absurdas sobre el movimiento. "¿Cómo sus talentos característicos pudieron haberle fallado tanto cuando los aplicó al movimiento?... Y, sobre todo, ¿por qué tantos de sus sucesores consideraron con tanta seriedad sus ideas durante tanto tiempo?" Cuanto más leía Kuhn, más perplejo quedaba. Pero "un día de verano memorable (y muy caluroso) esas perplejidades de repente desaparecieron". Kuhn descubrió los

> rudimentos de una forma alternativa de leer los textos con los cuales había estado teniendo problemas. Por primera vez le di la importancia que le correspondía al hecho de que el tema de Aristóteles era el cambio de cualidad en general, lo cual incluía tanto la caída de una piedra como el crecimiento de la niñez a la adultez. En su física, el tema que habría de convertirse en la mecánica era cuando mucho un caso especial que todavía no podía aislarse del todo. Más importante fue mi reconocimiento de que los ingredientes permanentes del universo de Aristóteles, sus elementos indestructibles y primarios desde el punto de vista ontológico, no eran cuerpos materiales sino más bien cualidades que, cuando se imponían a alguna porción de la materia neutral omnipresente, constituían un cuerpo o substancia material individuales[24].

En términos de Gadamer, podemos decir que la perplejidad inicial de Kuhn era resultado de su enfoque de la física de Aristóteles mediante los prejuicios de la mecánica moderna. Las afirmaciones de Aristóteles parecían no sólo falsas sino también absurdas. De hecho, Kuhn estaba formulando el tipo de preguntas equivocadas y lo que debía aprender era a formular las preguntas adecuadas y llegar a entender las preguntas que Aristóteles estaba buscando responder. Kuhn nos dice que dicho episodio provocó un cambio en su carrera intelectual y pasó a ser "central para mi investigación histórica". Cuando intenta transmitir lo aprendido a sus estudiantes, en efecto, formula su propia versión del círculo hermenéutico en un pasaje que cité en la primera parte:

> Cuando lean la obra de un pensador importante, primero busquen los disparates evidentes en el texto y pregúntense cómo una persona sensata pudo haberlos escrito. Cuando encuentren la respuesta, continúo, cuando esos pasajes tengan sentido, entonces podrán ver que los pasajes más centrales, los que antes creían haber entendido, habrán cambiado de sentido[25].

Esa máxima es en extremo abstracta e incompleta. Ni siquiera sería muy útil si no se hubiera tenido cierta experiencia en la *práctica* de la interpretación. Sabemos que para poder hacerlo bien es necesario una formación con mucho conocimiento que pueda permitirnos entender qué dicen los textos. Para dar sentido a los "disparates evidentes" necesitamos probar nuestras lecturas alternativas y, en sí, para probarlas debemos ver cómo tienen sentido (o no encajan del todo) con las otras

[24] *Essential Tension*, págs. xi-xii.

[25] Ibid., pág. xii.

partes del texto que estamos buscando entender. Cualesquiera sean los "procesos subjetivos" que tengan lugar en un intérprete (bien sucedan en una epifanía de un cálido día de verano, bien sean el resultado de un proceso laborioso), la cuestión esencial es cuán adecuada es la interpretación, lo cual puede juzgarse sólo mediante el regreso a los textos mismos.

Pero no es sólo en Kuhn donde detectamos la importancia del círculo hermenéutico. Es igual de vital en Feyerabend y es evidente en su caracterización del "método antropológico" al cual considera apropiado no sólo para entender la ciencia sino también para entender cualquier "forma de vida". Se destaca en especial cuando nos dice que "cada dato es un bloque de construcción del entendimiento, lo cual significa que debe aclarárselo mediante el descubrimiento de otros bloques provenientes del lenguaje y de la ideología de la tribu"[26]. Aquí Feyerabend, también, caracteriza un tipo de comprensión que en todo momento va y viene entre las "partes" y el "todo" que buscamos entender. Ese es el mismo proceso que Geertz caracteriza con tanta elocuencia (y relaciona de manera explícita con el círculo hermenéutico), "a saber, una interacción dialéctica continua entre el detalle local más local y la estructura global más global de manera tal de incluir en el panorama ambos al mismo tiempo"[27].

También hemos visto cuán importante es el círculo hermenéutico para Winch. Si bien no lo menciona de manera explícita, el procedimiento que sigue para buscar comprender la brujería zande es el seguimiento del círculo. Y Charles Taylor defiende de manera explícita la importancia del círculo hermenéutico cuando sostiene que las ciencias del hombre tienen un componente inevitablemente hermenéutico. Taylor está muy al tanto de que la apelación al círculo hermenéutico cuestiona los sesgos de las personas formadas en el empirismo que exigen un método de verificación empírica definitiva para someter las hipótesis a prueba. Expresa la objeción típica al círculo hermenéutico: que en realidad es un círculo *vicioso*, pues si "validamos" nuestra interpretación mediante una apelación a otras interpretaciones de las "partes", no logramos liberarnos del círculo de interpretaciones. Cuando Taylor busca

[26] *Against Method*, pág. 251.

[27] "From the Natives Point of View", pág. 239.

responder a dichas objeciones, hace una "sugerencia" que pasa a ser el eje temático de la propia comprensión y transformación del círculo hermenéutico de Gadamer. Según Taylor, la ciencia hermenéutica del hombre:

> [...] no se fundaría sobre los datos en bruto; sus datos más primitivos serían lecturas de sentidos y su objeto tendría las [siguientes] tres propiedades...: los sentidos son para un sujeto en un campo o en campos; además, son sentidos en parte constituidos por autodefiniciones, que en cierta manera ya son interpretaciones y, por ende, pueden expresarse de nuevo o explicitarse mediante una ciencia de la política. En nuestro caso, el sujeto puede ser una sociedad o comunidad; pero los sentidos intersubjetivos... encarnan una cierta autodefinición, una visión del agente y de su sociedad, que es la de la sociedad o la comunidad[28].

Tal ciencia:

> [...] no puede sino moverse en un círculo hermenéutico. Una lectura dada de los sentidos intersubjetivos de una sociedad o de instituciones o praxis dadas puede parecer bien fundada, porque da sentido a dichas prácticas o al desarrollo de dicha sociedad, pero la convicción de que da sentido a esta historia misma se funda en otras lecturas relacionadas[29].

En este punto hacen su objeción los empiristas o los positivistas, pues exigen algún procedimiento claro, algún método que pueda romper con el círculo de interpretaciones y servir de piedra fundamental para determinar qué interpretaciones o lecturas son correctas y cuáles no.

Taylor no intentar satisfacer dicha demanda (y la crítica implícita) mediante la afirmación de reglas o procedimientos que puedan formularse con claridad para separar interpretaciones mejores y peores. Por el contrario, nos dice:

> Se justificarán algunas afirmaciones como "si no comprendes, entonces fallan tus intuiciones, son ciegas o inadecuadas";... algunas diferencias no podrán mediarse en virtud de más pruebas pero... cada lado sólo puede cuestionar una perspectiva más profunda de parte del otro[30].

[28] "Interpretation and the Sciences of Man", pág. 65. Véase mi exposición sobre Taylor en *Restructuring of Social and Political Theory*, págs. 109-112.

[29] "Interpretation and the Sciences of Man", págs. 65-66.

[30] Ibid., pág. 67.

A esta altura, no pretendo evaluar cuán adecuada es esta respuesta, sino sólo resaltar que, según Taylor, la circularidad de tal comprensión hermenéutica no es ni viciosa ni debe juzgarse como defecto[31]. Sólo se la considera desde ese punto de vista cuando se la juzga en virtud de las demandas epistemológicas equivocadas e injustificadas de verificación empírica, la apelación a "datos en bruto". Pero cuando va acercándose a la conclusión de su análisis, Taylor sugiere una idea crucial para la comprensión del círculo hermenéutico que hace Gadamer: que "lo práctico y lo teórico están fundidos en una unión indisoluble aquí".

> Puede no ser tan sólo que para comprender una cierta explicación deban mejorarse las intuiciones propias. Puede ser que debamos cambiar nuestra orientación –si bien no adoptar otra orientación, al menos vivir la propia de manera que haga posible una mayor comprensión de otras. Así, en las ciencias del hombre, en la medida en que son hermenéuticas, puede haber una respuesta válida al "no entiendo" que cobra forma. No sólo "desarrolla tus intuiciones" sino, en un sentido más radical, "modifícate". Eso pone fin a cualquier aspiración de una ciencia del hombre sin valores o "sin ideología". Todo estudio de la ciencia del hombre es inseparable de la examinación de las opciones entre las cuales deben decidir los hombres[32].

Y Taylor concuye su trabajo con la relación explícita de su exposición con Aristóteles.

> Hay, por ende, buenos fundamentos tanto en los argumentos epistemológicos como en su mayor utilidad para optar por ciencias hermenéuticas del hombre. Pero no podemos ocultarnos en qué medida esta opción rompe con ciertas nociones que suelen sostenerse sobre nuestra tradición científica. No podemos medir tales ciencias en virtud de los requisitos de una ciencia de verificación: no podemos juzgarlas por su capacidad predictiva... estas ciencias no pueden ser "*wert-frei*": son

[31] La afirmación de Taylor puede sonar más subjetiva de lo que pretende que sea. Hay mucho terreno para la argumentación en la evaluación de diferentes interpretaciones y toda interpretación siempre está abierta a más discusión y crítica. No obstante, Taylor no quiere negar o mitigar lo que puede considerarse "un resultado escandaloso según la concepción autoritaria de la ciencia en nuestra tradición" (pág. 66). Ricoeur dirige su atención a este tema fundamental, de una manera más cercana a la de Gadamer, cuando resume una "dialéctica de la adivinación y la validación" en interpretación hermenéutica. Véase la exposición de Ricoeur en "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", en *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*.

[32] "Interpretation and the Sciences of Man", págs. 67-68.

> ciencias morales en un sentido más radical que lo entendido por el siglo XVIII. Por último, para dedicarse con éxito a ellas, es necesario un elevado nivel de conocimiento de uno mismo, una libertad tal de la ilusión, en el sentido del error que está arraigado y se expresa en nuestra forma de vida, pues nuestra incapacidad de comprender está arraigada en las propias definiciones de nosotros mismos, por ende en lo que somos. Decir eso no es decir nada nuevo: Aristóteles sostiene un argumento similar en el primer libro de la *Ética*. Pero la corriente principal de la ciencia moderna sigue encontrándolo radicalmente escandaloso e imposible de asimilar[33].

Hasta esta última sugerencia "radicalmente escandalosa" que cuestionan la posibilidad misma de una ciencia *wertfrei* del hombre y que vincula la comprensión con la elección táctica, ha habido un tema constante en estas diversas formulaciones del círculo hermenéutico. El círculo de comprensión está orientado al "objeto", en el sentido en que nos dirige a los textos, las intuiciones, la práctica o las formas de vida que estamos buscando comprender. Nos dirige al *juego* dialéctico sensible entre la parte y el todo del círculo de comprensión. Muchas caracterizaciones comunes (y preheideggerianas) del círculo hermenéutico se enfocan de manera exclusiva en la relación de la parte con el todo en los textos y los fenómenos que buscamos comprender. No se hace referencia esencial alguna al intérprete, al individuo que participa del proceso de comprensión y cuestionamiento, excepto en la medida en que debe tener la perspectiva, la imaginación, la apertura y la paciencia como para adquirir dicho arte: el arte que se alcanza con la práctica. No hay método determinado para adquirir o dedicarse a este arte, en el sentido de reglas explícitas que debamos seguir. O podríamos decir que las reglas funcionan aquí como guías heurísticas que cobran su sentido concreto mediante la apelación a ejemplos de tal interpretación hermenéutica. Pero para hacer una afirmación y una defensa completas del círculo hermenéutico debemos hacer la pregunta de Kant, ¿cómo es posible tal comprensión e interpretación? ¿qué presuposiciones estamos haciendo sobre nosotros mismos y lo que estamos tratando de

[33] Ibid., pág. 71.

comprender si hemos de mostrar la legitimidad del círculo hermenéutico? Éstas son las preguntas que Gadamer busca responder[34].

Desde su perspectiva, la comprensión del círculo hermenéutico ante todo como el Método de las *Geisteswissenschaften* y como rival y alternativa al método de las *Naturwissenschaften* sigue estando emparentada con un marco cartesiano, con su aceptación de la distinción categórica entre lo objetivo y lo subjetivo. Pero Heidegger transformó el sentido, el alcance y la importancia del círculo hermenéutico. Gadamer cita el pasaje central de *Ser y tiempo* de Heidegger donde hace un comentario sobre éste.

> [El círculo hermenéutico] no debe reducirse al nivel de un círculo vicioso o incluso a un círculo que tan sólo se tolera. En él se encuentra oculta una posibilidad positiva del tipo más primordial de saber. Sin lugar a dudas, nos asimos realmente de dicha posibilidad recién cuando, según nuestra interpretación, hemos comprendido que nuestra primera, última y constante tarea nunca es permitir que nuestro pro-yecto [*Vorhaben*], nuestra pre-caución [*Vorsicht*] y nuestros pre-conceptos [*Vorgriffe*] se nos presenten mediante caprichos y concepciones populares, sino más bien garantizar el tema científico mediante la comprensión de esas estructuras previas en términos de las cosas mismas[35].

Gadamer afirma lo siguiente sobre este pasaje:

> Tal como están, estas líneas no sólo anuncian las condiciones impuestas a la práctica de la comprensión, sino que también describen cómo se desarrolla siempre la interpretación cuando pretende lograr una comprensión atenuada a la "cosa en sí". Por primera vez se afirma de manera explícita el *sentido ontológico positivo* del círculo que la comprensión implica ... Para ser auténtica, la mirada inquisidora debe enfocarse en la "cosa en sí" y de manera tal que pueda aprehendérsela, por así decirlo, "en persona". De igual manera, es evidente que lograr una comprensión

[34] Gadamer traza un paralelo explícito entre su investigación y la pregunta kantiana del prólogo de la segunda edición de *Verdad y método*:

> Así, la siguiente investigación también formula una pregunta filosófica, pero no la formula sólo acerca de las llamadas ciencias humanas... No la formula sólo acerca de la ciencia y sus modos de experiencia, sino acerca de toda experiencia humana del mundo y la vida humana. Pregunta (para expresarlo en términos kantianos): ¿cómo es posible la comprensión? Es una pregunta que precede toda acción de la comprensión por parte de la subjetividad, incluida la actividad metódica de las "ciencias de la comprensión" [*verstehende Geisteswissenschaften*] y sus normas y reglas. (*TM*, pág. xviii; *WM*, pág. xvii).

[35] "Problem of Historical Consciousness", pág. 148.

> fiel del sentido del texto, por ejemplo, no es cuestión de simple deseo más o menos vago ni de "intenciones buenas y pías", sino que mas bien tiene el mismo sentido del programa que Heidegger designa como la "primera, última y constante tarea" de la comprensión interpretativa Ahora bien, el carácter circular de la comprensión es precisamente el resultado del esfuerzo que conduce al intérprete a ajustarse con precisión a dicho programa, a pesar de los errores que pueda cometer durante sus investigaciones[36].

Este denso pasaje tiene varias implicaciones. La referencia al sentido ontológico *positivo* del círculo indica que el círculo hermenéutico no queda en segundo lugar, no es un hermanastro intelectual de los métodos de las ciencias naturales. La afirmación indica la función positiva que desempeñan el pro-yecto, la pre-caución, los pre-conceptos y los prejuicios en toda comprensión. La referencia al carácter *ontológico* del círculo indica algo básico sobre nuestro propio ser-en-el-mundo: que en esencia somos seres constituidos por una comprensión interpretativa e involucrados en ella. La referencia a las "cosas en sí" no debe confundirse con una sugerencia de que dichas "cosas" existen *an sich* y debemos "purificarnos" de toda estructura previa y de todo prejuicio para comprenderlas o conocerlas "con objetividad". Por el contrario, el sentido de las "cosas en sí" sólo puede comprenderse mediante el círculo de la comprensión, un círculo que presupone las estructuras previas que nos permiten entender.

La consecuencia más importante de la interpretación de Gadamer del círculo hermenéutico es que aclara la relación entre el intérprete y aquello que busca comprender. Y aquí podemos detectar de nuevo la importancia del análisis fenomenológico que hace del juego como "modo primordial del ser". Debemos aprender el arte de ser sensibles a las obras de arte, los textos, las tradiciones (y, podemos agregar ahora, las otras personas o formas de vida) que estamos intentando comprender. Debemos participar o ser parte de ellas, escucharlas, abrirnos a cuanto estén diciendo y a las pretensiones de verdad que nos hacen[37]. Y podemos lograrlo sólo por las estructuras previas y los prejuicios que

[36] Ibid., págs. 148-149.

[37] Gadamer escribe, "la mejor definición de hermenéutica es: dejar lo que es alienado por el carácter de la palabra escrita o por el carácter de la separación de distancias culturales o históricas hable de nuevo" ("Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", *Research in Phenomenology* 9 [1980]: 83).

son constitutivos de nuestro ser. Cuando Gadamer dice que las obras de arte, los textos o las tradiciones "nos hablan", no se refiere a una forma flexible y metafórica de "hablar" que nosotros mismos "proyectamos" en los textos; por el contrario, expresa lo que considera el carácter ontológico más fundamental del ser-en-el-mundo. También podemos entender mejor por qué piensa que es engañoso caracterizar la comprensión como una "actividad de un sujeto". Es verdad, por supuesto, que para comprender hace falta esfuerzo y cuidado, imaginación y perspicacia, pero eso se dirige al *patos* de abrirnos a aquel b que buscamos comprender, de permitirle "hablarnos". Y tal receptividad es posible sólo en virtud de esos "prejuicios justificados" que nos abren a la experiencia. Gadamer resalta este punto cuando nos dice:

> Pero no se me haga decir lo que no he dicho de hecho; y *no* he dicho que cuando escuchamos a alguien o cuando leemos deberíamos olvidar nuestras propias opiniones o protegernos contra la formación de una idea anticipadora sobre el contenido de la comunicación. En realidad, estar abierto a "las opiniones de otras personas", a un texto, etc. implica de inmediato que están *situados* en mi sistema de opiniones o, mejor aún, que yo me sitúo en relación con ellos...
>
> Sin embargo, la verdadera intención de la comprensión es la siguiente: cuando leemos un texto, cuando deseamos entenderlo, lo que siempre esperamos es que nos *informe* sobre algo. Las conciencias formadas por la auténtica actitud hermenéutica serán receptivas a los orígenes y todos los rasgos extraños de aquello que le llega desde más allá de sus propios horizontes. No obstante, dicha receptividad no se adquiere con una "neutralidad" objetivista: no es ni posible, ni necesario ni deseable que nos pongamos entre paréntesis. La actitud hermenéutica supone sólo que señalemos, conscientes de nosotros mismos, nuestras opiniones y prejuicios y los califiquemos como tales y, al hacerlo, les quitemos su carácter extremo. Cuando asumimos dicha actitud, damos al texto la oportunidad de aparecer como un ser auténticamente diferente y de manifestar su propia verdad por sobre nuestras propias nociones preconcebidas y contra ellas[38].

Lo que podría, a primera vista, parecer extraordinariamente paradójico nos lleva al núcleo de la interpretación y la transformación que Gadamer hace del círculo hermenéutico. Por un lado, resalta que siempre debemos atenuar nuestra comprensión a las "cosas mismas"; debemos escucharlas y abrirnos de manera que puedan "hablarnos"; debe-

[38] "Problem of Historical Consciousness", págs. 151-152.

mos ser receptivos a las pretensiones de verdad que nos hacen. Pero por el otro lado, no lo hacemos mediante una interrupción o un olvido de todos nuestros juicios previos o prejuicios. Por el contrario, es sólo debido al juego de dichos prejuicios que se nos permite comprender las "cosas mismas". En contraposición, por ende, a muchas caracterizaciones comunes del círculo hermenéutico que se enfocan de manera exclusiva en el texto, la tradición o las costumbres para ser comprendidos, Gadamer (siguiendo a Heidegger) tematiza las estructuras previas del intérprete. Cuando nos abrimos a la "novedad" de lo que se nos hereda, mediante el juego de nuestras estructuras previas y las "cosas en sí", podemos hacernos conscientes de los prejuicios que nos enceguecen al sentido y la verdad de cuanto estamos intentando comprender y los prejuicios que nos permiten comprenderlo.

Ese cambio del sentido del círculo hermenéutico, que involucra el reconocimiento de que los prejuicios nos permiten comprender y la comprensión hermenéutica es constitutiva de cuanto somos en el proceso del devenir, tiene algunas consecuencias grandes. Hasta ahora no hemos hecho una distinción entre *comprensión* e *interpretación*. Si queremos interpretar una tragedia shakesperiana, debemos estar seguros de comprender el inglés de Shakespeare y en especial las formas en las cuales difiere del inglés contemporáneo. Pero, a diferencia de la tradición de la hermenéutica que busca establecer una distinción rigurosa entre la comprensión y la interpretación (y relegar dichas actividades a diferentes disciplinas), Gadamer sostiene que no existe diferencia esencial alguna entre ambas. Toda comprensión implica interpretación y toda interpretación implica comprensión. (Esa afirmación escandaliza a quienes piensan que hay o puede haber "comprensión objetiva", libre de todo prejuicio y no contaminada de interpretaciones.) La continuidad de comprensión e interpretación es evidente en el fenómeno de la traducción, señala Gadamer, pues no es posible traducir sin resaltar y el resaltar implica interpretación[39]. Por supuesto, podemos hablar de malas interpretaciones y malos entendidos y discriminarlos, pero eso no significa que para hacerlo alcancemos algún nivel en el cual no esté involucrada la interpretación.

[39] Véase la exposición de Gadamer sobre la traducción y su afirmación de que "toda traducción es al mismo tiempo una interpretación" en *TM*, pág. 346; *WM*, pág. 361.

Podemos ver por qué para Gadamer (desde el punto de vista ontológico) el proceso de comprensión nunca puede alcanzar finalidad, por qué siempre está abierto y es anticipatorio. Siempre estamos comprendiendo e interpretando a la luz de nuestros juicios previos y prejuicios anticipatorios, que en sí cambian a lo largo de la historia. Esa es la razón por la cual nos dice que comprender siempre es comprender *de manera diferente*, pero eso no significa que nuestras interpretaciones sean arbitrarias o distorsionen. Siempre debemos apuntar (si nos informamos una "auténtica actitud hermenéutica") a una comprensión correcta de qué dicen "las cosas mismas", pero cuanto dicen "las cosas mismas" diferirá a la luz de nuestros horizontes cambiantes y las diferentes preguntas que aprendamos a formular. Puede comprenderse que tal análisis del carácter continuo y abierto de toda comprensión y de toda interpretación distorsiona sólo si suponemos que los textos poseen algún sentido en sí que pueda aislarse de nuestros prejuicios. Sin embargo, eso es precisamente lo que Gadamer niega y ese juego entre "las cosas mismas" y nuestros prejuicios nos ayuda a comprender por qué "la comprensión debe concebirse como parte del proceso de llegar a ser del sentido". El sentido siempre está *llegando a ser* mediante el "acaecer" del entendimiento.

El argumento de Gadamer constituye el núcleo de su caracterización de lo "clásico". Lo define como:

> [...] aquello que habla de manera tal que no es una afirmación acerca de lo pasado, un mero testimonio de algo que sigue necesitando interpretación, sino que dice algo al presente como si se hubiera dicho en especial para él. Lo que llamamos "clásico" no requiere primero la superación de la distancia histórica, pues en su propia comunicación constante la supera. *Lo clásico, entonces, es sin lugar a dudas "atemporal", pero esa atemporalidad es un modo de ser histórico.* (TM, pág. 257; WM, pág. 274, bastardilla agregada)

Distancia temporal, conciencia histórico-efectiva y la fusión de horizontes

Las afirmaciones de Gadamer de que la atemporalidad es un modo de ser histórico abren una nueva dimensión de la hermenéutica filosófica, pues sus reflexiones sobre la disciplina pueden abordarse (tal como

sucede con Heidegger) como una meditación sobre la temporalidad y la historicidad. Deseo considerar sólo aquellos aspectos de la temporalidad que puedan prevenir una común interpretación incorrecta de Gadamer. Por decirlo de una manera muy simple, podríamos inclinarnos a decir que, dado que su pensamiento se orienta a la tradición, expresa una nostalgia por aquello que el ataque de la modernidad destruyó, pero es vital ver que su pensamiento nos mueve en una dirección diferente. Ha sido muy crítico con la infatuación romántica con el pasado que con frecuencia es una construcción imaginativa de nuestras propias inquietudes del presente. Se trata de tan sólo otra versión de la falsa creencia de que podemos escapar o separar todos nuestros prejuicios e ingresar en un mundo radicalmente diferente.

> La distancia temporal no es algo que debamos superar. Esa era, más bien, la suposición ingenua del historicismo, a saber, que debemos colocarnos dentro del espíritu de la época y pensar con sus ideas y sus pensamientos, no con los nuestros, y así avanzar hacia una objetividad histórica. De hecho, lo importante es reconocer que la distancia de tiempo es una posibilidad positiva y productiva de comprensión. No es un abismo enorme, sino que está lleno de continuidad de costumbre y tradición, a la luz de lo cual se nos presenta todo lo heredado.
>
> [...]
>
> [La distancia temporal] permite al verdadero sentido del objeto emerger por completo, pero el descubrimiento del verdadero sentido de un texto o de una obra de arte nunca se termina. Es, de hecho, un proceso infinito. No sólo se excluyen en todo momento las nuevas fuentes de error, de manera que el verdadero sentido haya filtrado todos los tipos de cosas que lo ocultan, sino que en todo momento emergen nuevas fuentes de comprensión que revelan elementos no sospechados de sentido. (*TM*, págs. 264-266; *WM*, págs. 281-282)

Debe enfatizarse otro aspecto de la temporalidad: aquella de los prejuicios que son las condiciones de la comprensión. ¿De dónde provienen dichos prejuicios? Nos los heredan en sí las tradiciones que nos dan forma y son constitutivas de la historicidad de nuestro ser. Y, como hemos visto, las tradiciones sólo están vivas cuando se las apropia con libertad. Sin embargo todos los prejuicios tienen una dimensión *anticipatoria* u orientada al futuro. Ya el énfasis lingüístico que Heidegger pone en el pro-yecto, la pre-caución y los pre-conceptos indican esto. Toda comprensión es *proyectiva*. Alcanzar "una comprensión es formar

un proyecto [*Entwurf*] de las posibilidades propias". En pocas palabras, los juicios previos y los prejuicios tienen un carácter temporal triple: se nos heredan mediante la tradición; son constitutivos de cuanto somos ahora (y estamos en proceso de devenirnos); y son anticipatorios –siempre abiertos a pruebas y transformación futuras.

Gadamer está sentando las bases para su propia versión de la tesis de que hay una "conexión inseparable entre lo teórico y lo práctico" en toda comprensión e interpretación –que la comprensión hermenéutica da forma a nuestras vidas prácticas (y no es una actividad en rigor desinteresada y teórica). Eso da indicios del tercer elemento que Gadamer busca integrar en toda comprensión e interpretación: el momento de la *aplicación*. Toda comprensión, como observáramos en la parte I, involucra no sólo interpretación, sino también aplicación. Y Gadamer nos dice que reconocer la función intrínseca de la aplicación en toda comprensión representa "el descubrimiento del problema hermenéutico fundamental" (*Wiedergewinnung des hermeneutischen Grundsproblems*) (*TM*, pág. 274; *WM*, pág. 290). Es allí donde descubrimos la fusión de la hermenéutica con la *praxis*, que pasa a convertirse en el tema más importante de su análisis de la hermenéutica filosófica. Esa es la razón por la cual, cree, la hermenéutica filosófica es la heredera de la tradición más antigua de la filosofía práctica. Pero antes de examinar esa etapa crucial del argumento de Gadamer, quiero considerar con brevedad otros dos conceptos que contribuirán a definir la discusión de la hermenéutica filosófica y establecer el escenario para explorar la centralidad de la *praxis* y la *frónesis*: *la conciencia histórico-efectiva* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) y la *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*).

Ambos temas han estado en el trasfondo de nuestra discusión, pero debemos ponerlos en primer plano. Para recordarnos qué subyace en el análisis de Gadamer de las obras de arte, los textos y la historia, podemos introducir estos temas interrelacionados. La característica de cualquier cosa que "se nos hereda" que suscita la necesidad de comprensión es la tensión entre lo extraño o ajeno y lo familiar. Esa es una de las maneras en las cuales la hermenéutica se relaciona con la discusión sobre la inconmensurabilidad, pues el problema que enfrentan Kuhn, Feyerabend, Rorty, Winch y Geertz es cómo comprender y hacerle justicia a algo que se nos presenta como extraño y ajeno y al mismo tiempo tiene suficiente afinidad con nosotros como para llegar a comprenderlo.

Desde el punto de vista estructural, el problema es similar, bien estemos intentando darle sentido a la física de Aristóteles, al arte de la Grecia arcaica, la brujería zande o a los conceptos encarnados del yo en la cultura javanesa, la balinesa o la marroquí. La tarea hermenéutica es encontrar los recursos de nuestro lenguaje y nuestra experiencia que nos permitan comprender estos fenómenos en un principio ajenos sin imponerles prejuicios ciegos o que los distorsionen. Si estuviéramos confrontando algo tan ajeno y extraño que no tuviera nada en común con nuestro lenguaje y nuestra experiencia, ninguna afinidad en absoluto, ya no sería inteligible hablar de comprensión. Ese punto es tan fundamental para Gadamer como lo es para Davidson.

He utilizado el término "afinidad" para indicar la relación que existe entre nosotros y el texto o la tradición ajenos que buscamos entender y de los cuales buscamos apropiarnos, pero la palabra alemana que emplea Gadamer (*Zugehörigkeit*) es mucho más fuerte y la mejor manera de traducirla es "pertenencia". Según lo considera Gadamer, pertenecemos a una tradición antes de que ella nos pertenezca: la tradición, mediante sus sedimentaciones, tiene un poder que constantemente determina qué somos en el proceso del devenir. *Siempre ya* estamos "arrojados" a una tradición. Podemos ver cuán lejos está Gadamer de toda forma ingenua de relativismo que no llegue a darse cuenta de cómo la historia-efectiva (*Wirkungsgeschichte*) siempre nos forma. No es sólo que las obras de arte, los textos y la tradición tengan efectos y dejen marcas. Por el contrario, cuanto somos, seamos conscientes de manera explícita de ello o no, siempre se ve influido por la tradición, incluso cuando pensamos estar libres de ello. Una vez más, es importante reiterar que la tradición no es algo "natural", algo "dado" que está por encima de nosotros. Siempre es "parte de nosotros" y funciona mediante su historia-efectiva.

Esto establece la tarea para la *conciencia* histórico-efectiva (*wirkungsgeschichtesliches Bewusstsein*) y explica su posibilidad. Según Gadamer, el "objetivismo histórico", que trata el "objeto" como si tuviera independencia ontológica con respecto al "sujeto", "oculta la participación de la conciencia histórica misma en la historia efectiva" (*TM*, pág. 268; *WM*, pág. 285). La tarea de la *conciencia* histórico-efectiva es generar conciencia explícita de dicha afinidad o pertenencia históricas.

> El verdadero pensamiento histórico debe tomar en cuenta su propia historicalidad. Recién entonces no perseguirá el fantasma de un objeto histórico que sea el objeto de la investigación progresiva, sino que aprenderá a ver en el objeto la contraparte de sí mismo y, así, comprender a ambos. El verdadero objeto histórico no es un objeto en absoluto, sino la unidad de lo uno con lo otro, una relación en la cual existe tanto la realidad de la historia como la realidad de la comprensión histórica. Toda hermenéutica apropiada debería demostrar la efectividad de la historia dentro de la comprensión misma. (*TM*, pág. 267; *WM*, pág. 283)

La conciencia histórico-efectiva influye cuanto consideramos digno de investigación y cómo lo investigamos. "Ya [opera] en la elección de la pregunta adecuada a formular" (*TM*, pág. 268; *WM*, pág. 285). No indica un estado final de autoconocimiento. Por el contrario, siempre estamos "camino" a dicho autoconocimiento, un autoconocimiento que se logra mediante la interacción dialéctica con el "otro". Pero si el movimiento hacia tal *conciencia* de la historia efectiva es la tarea primordial de la hermenéutica filosófica, ¿cómo ha de lográrselo? Cuando formula y responde dicha pregunta, Gadamer no especifica reglas procedimentales, sino que, por el contrario, aclara qué significa alcanzar la conciencia histórico-efectiva. Ese es el contexto en el cual introduce su noción de "fusión de horizontes" (*Horizontverschmelzung*).

Basándose en Nietzsche y en Husserl, Gadamer caracteriza el *horizonte* de la siguiente manera:

> Todo presente finito tiene sus limitaciones. Para definir el concepto de "situación", decimos que representa un punto de vista que limita la posibilidad de la visión. Por lo tanto, el concepto de "horizonte" es parte esencial del concepto de situación. El horizonte es el espectro de visión que incluye todo lo que puede verse desde un punto de vista particular. (*TM*, pág. 269; *WM*, pág. 286)

Un horizonte, por ende, es limitado y finito, pero también es *esencialmente* abierto, pues tener un horizonte no es estar limitado a lo más cercano sino poder superarlo. De hecho, la idea misma de horizonte cerrado es una abstracción falsa.

> El horizonte cerrado que, se supone, envuelve una cultura es una abstracción. El movimiento histórico de la vida humana consiste en el hecho de que nunca está por completo atado a un punto de vista y, por ende, nunca puede tener un horizonte de hecho cerrado. El horizonte

> es, más bien, algo hacia lo cual nos movemos y que se mueve con nosotros. Los horizontes cambian cuando las personas están en movimiento. Por ende, el horizonte del pasado, en el cual se basa toda vida humana y que existe en forma de tradición, siempre está en movimiento. No es la conciencia histórica lo primero que pone el horizonte circundante en movimiento, sino que en dicho movimiento se hace consciente de sí misma. (*TM*, pág. 271; *WM*, pág. 288)

Los horizontes son limitados, finitos, cambiantes y fluidos.

Entonces surge la pregunta: ¿qué estamos haciendo (o, más bien, qué está sucediéndonos) cuando intentamos comprender un horizonte diferente al propio? Ya sabemos que la respuesta que otros han dado (la idea de que podemos escapar a nuestro propio punto de vista y saltar al horizonte del pasado) no es la correcta, pues es imposible y viola la afirmación de Gadamer de que nuestro fundamento ontológico siempre es nuestra situación y nuestro horizonte. Por el contrario, lo que buscamos conseguir es una "fusión de horizontes", una fusión en virtud de la cual se amplía y enriquece nuestro propio horizonte. El principal argumento de Gadamer queda incluso más claro cuando nos damos cuenta de que, para él, el medio de todos los horizontes humanos es lingüístico y el lenguaje que hablamos (o, más bien, que habla mediante nosotros) está en esencia abierto a comprender horizontes ajenos. Es mediante la fusión de horizontes que nos arriesgamos y ponemos a prueba nuestros prejuicios. En dicho sentido, aprender de otras formas de vida y otros horizontes es al mismo tiempo comprendernos. "Sólo mediante otros adquirimos un verdadero conocimiento de nosotros mismos"[40]. Aplicando ese principio a la historia y a la conciencia histórica, Gadamer escribe:

> Cuando nuestra conciencia histórica se coloca dentro de horizontes históricos, el hacerlo no supone trasladarse a mundos ajenos desconectados de toda forma con el nuestro propio, sino que juntos constituyen el gran horizonte que se mueve desde dentro y, más allá de las fronteras del presente, acoge las profundidades históricas de nuestra autoconsciencia. Es, de hecho, un único horizonte que acoge todo lo contenido en la conciencia histórica. Nuestro propio pasado, y ese otro pasado hacia el cual se dirige nuestra propia conciencia histórica, ayuda a dar forma a ese horizonte móvil en virtud del cual siempre vive la vida humana y que lo determina como tradición. (*TM*, pág. 271; *WM*, pág. 288).

[40] "Problem of Historical Consciousness", pág. 107.

Para Gadamer, no hay nada que esté en principio más allá de la posibilidad de comprensión. Ese es uno de los sentidos principales en el cual la hermenéutica es universal, si bien nunca podemos agotar el sentido de aquello que buscamos comprender o conducir la comprensión hacia la clausura final. Con el lenguaje de la inconmensurabilidad, podemos decir que la inconmensurabilidad de las diferentes formas de vida o las diferentes épocas históricas siempre representa un desafío para nosotros un desafío que requiere aprender a formular las preguntas adecuadas y basarnos en los recursos de nuestro propio horizonte lingüístico para comprender lo ajeno. Para Gadamer, comparar la fusión de horizontes que es la tarea constante de la conciencia histórico-efectiva con un diálogo o una conversación continuos y abiertos no es una metáfora vacía.

Aplicación: el redescubrimiento del problema hermenéutico fundamental

Con este esbozo de la hermenéutica filosófica de Gadamer, podemos comprender qué significa afirmar que la hermenéutica es tanto ontológica como universal. Es ontológica en el sentido en que la comprensión "denota el estar-en-movimiento básico del [*Dasein*] que constituye su finitud e historicidad"; la comprensión es el modo primordial del ser de lo que somos más en esencia. Es universal en varios sentidos. No se trata de tan sólo una actividad que debe distinguirse de otras actividades humanas, sino que subyace todas las actividades humanas. Es universal en el sentido en que nada está en principio más allá de la comprensión, incluso cuando nunca agotemos las "cosas en sí" mediante ella. La universalidad de la comprensión también puede abordarse mediante el "giro lingüístico" de la hermenéutica filosófica de Gadamer. El lenguaje es el medio de toda comprensión y de toda tradición y no debe entendérselo como un instrumento o una herramienta que utilizamos. Por el contrario, es el medio en el cual vivimos. Como la obra en sí, que alcanza representación (*Darstellung*) mediante los actores, el lenguaje mismo alcanza representación mediante quienes lo hablan y lo escriben[41].

[41] Esto es lo que Gadamer llama el carácter "especulativo" del lenguaje. Véase su exposición en *TM*, págs. 423-431; *WM*, págs. 441-449. P. Christopher Smith en *Hermeneutics as a Theory of Human Finitude: Towards a Theory of Ethical Understanding*. Fordham

También hemos sentado las bases para explorar la fusión que Gadamer hace de la hermenéutica y la *praxis*. Dicho leitmotiv ha aparecido desde el comienzo mismo de nuestro análisis y pasa a ser temático cuando Gadamer afirma que la comprensión, la interpretación y la aplicación (o apropiación) no son tres actividades independientes que deben relegarse a tres disciplinas secundarias diferentes, sino que tienen más bien una relación interna entre ellas[42]. Dicha integración del momento de la aplicación con la comprensión nos lleva a una característica por completo particular de la hermenéutica filosófica y, también veremos, revela algunos problemas y tensiones profundos dentro de la hermenéutica de Gadamer.

Como he indicado en la parte I, el problema de la "aplicación" se aborda en *Verdad y método* a la altura de la exposición en la cual Gadarmer cuestiona una tradición más antigua que dividía la hermenéutica en *subtilitas intelligendi* (comprensión), *subtilitas explicandi* (interpretación) y *subtilitas applicandi* (aplicación). Es allí donde expone de manera explícita la relevancia del análisis de *frónesis* que Aristóteles hace en el libro 6 de la *Ética Nicomáquea*. La comprensión, la interpretación y la apropiación en sí que Gadamer hace de Aristóteles tiene ricas consecuencias filosóficas y es en sí un modelo de aquello a lo que se refiere cuando habla de comprensión hermenéutica. Es un ejemplo de conciencia histórica; la fusión de horizontes; el rol positivo de la distancia temporal; la manera en la cual la comprensión es parte del proceso del llegar a ser del sentido; la manera en la cual la tradición

University Press (1991) y Kathleen Wright, en "Gadamer on the Speculative Structure of Language" (in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, ed. Brice Wachterhauser, Albany: SUNY Press, 1986), exploran el sentido y la importancia del carácter especulativo del lenguaje.

[42] La expresión "aplicación" (*Anwendung*) se utiliza para traducir el latín *applicatio*, pero esta traducción puede ser engañosa. Por ejemplo, cuando hablamos de "física aplicada" o "matemática aplicada" solemos querer distinguir entre las disciplinas puras o teóricas y sus aplicaciones. No pensamos en las aplicaciones como algo integral o con relación interna con las disciplinas "puras" correspondientes. Podemos llamar a eso el sentido "técnico" de la aplicación. Pero para Gadamer no es eso lo particular de la aplicación en lo referente a la comprensión. Tal aplicación es integral o tiene una relación interna con la comprensión. La expresión inglesa "apropiación" transmite mejor lo que Gadamer quiere decir, en especial cuando pensamos la apropiación como algo transformador y que deviene constitutivo del individuo que entiende. Véase la exposición de Paul Ricoeur, "Appropriation", en *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences* págs. 182-193.

"nos habla" y nos hace un "alegato de verdad"; y lo que significa decir que "el intérprete que trata con un texto tradicional busca aplicarlo a sí mismo". Además, cuando vemos cómo Gadamer se apropia de lo que lo dice Aristóteles, podemos comprender por qué las *Geisteswissenschaften* son disciplinas prácticas en el sentido en que la *Ética* y la *Política* de Aristóteles son prácticas y por qué Gadamer piensa que la "filosofía hermenéutica es heredera de la tradición más antigua de la filosofía práctica" cuya principal tarea consiste en "justificar esta forma de razón y defender la razón práctica y política contra el dominio de la tecnología basada en la ciencia". La manera misma en la cual Gadamer comprende la hermenéutica filosófica puede en sí interpretarse como una serie de notas al pie a su decisivo encuentro intelectual con Aristóteles.

Para ver por qué la *frónesis* es tan importante para Gadamer, regresemos a la aparente paradoja que encontramos en el corazón de la aclaración que hace del acaecer de la comprensión. La comprensión hermenéutica siempre se ajusta al "tema mismo" (*die Sache selbst*) que buscamos comprender. No buscamos sino comprender el mismo texto o el mismo fragmento de tradición, pero el sentido de lo que buscamos comprender llega a ser sólo mediante el acaecer de la comprensión y tal comprensión es posible debido a los prejuicios que son constitutivos de cuanto somos y entran en juego en la comprensión. La *frónesis* es una forma de razonamiento y conocimiento que involucra una mediación distintiva entre lo universal y lo particular. Dicha mediación no se logra por apelación alguna a reglas técnicas o a un Método (en el sentido cartesiano) o la subsunción de un universal determinado dado previamente a un caso particular. La "virtud intelectual" de la *frónesis* es una forma de razonamiento que produce un tipo de saber como ético en el cual lo universal y lo particular se determinan entre sí. Además, involucra un "entrelazamiento peculiar de ser y conocimiento, determinación mediante el llegar a ser propio de uno, *Hexis*, reconocimiento del Bien situacional y *Logos*"[43]. No debe identificársela con el tipo de "conocimiento objetivo" independiente del ser y llegar a ser propios de uno. Así como la *frónesis* determina en qué se deviene el *frónimos*, Gadamer pretende hacer una afirmación similar de toda comprensión auténtica:

[43] Gadamer, "Problem of Historical Consciousness", pág. 107.

que no es independiente del intérprete, sino que llega a ser constitutiva de su *praxis*. La comprensión, para Gadamer, es una forma de *frónesis*.

Para comprender qué significa esto, observemos los contrastes que Gadamer resalta cuando examina las distinciones que hace Aristóteles entre *frónesis* y las otras "virtudes intelectuales", en especial la *episteme* y la *tecné*. Aristóteles caracteriza todas esas virtudes (y no sólo la *episteme*) como relacionadas con la "verdad" (*aleteia*)[44]. La *episteme*, el conocimiento científico, es conocimiento de lo universal, de lo que existe invariablemente, y cobra la forma de demostración científica. El tema, la forma, el *telos* y la manera en la cual se aprende y se enseña la *episteme* difieren de la *frónesis*, la forma de razonamiento apropiada para la *praxis*, que se encarga de lo variable y siempre involucra una mediación entre lo universal y lo particular que requiere deliberación y elección.

No obstante, para Gadamer el contraste entre *episteme* y *frónesis* no es tan importante para la hermenéutica como las distinciones entre *tecné* (saber como técnico) y *frónesis* (saber como ético). Gadamer resalta tres contrastes.

1. La *tecné* o técnica:

> [...] se aprende y puede olvidarse, podemos "perder" una habilidad, pero la "razón" ética no puede ni aprenderse ni olvidarse... El hombre siempre se encuentra en una "situación práctica" y siempre está obligado a utilizar el conocimiento ético y aplicarlo según las exigencias de su situación concreta[45].

2. Existe una relación conceptual diferente entre los medios y los fines en la *tecné* y en la *frónesis*. El fin del saber como ético, a diferencia del de una técnica, no es una "cosa particular" o producto sino más bien una "rectitud ética *completa* de una vida"[46]. Incluso más importante es que, mientras la actividad técnica no requiere sopesar de nuevo en cada ocasión el medio que le permite llegar a un fin, eso es precisamente lo que requiere el saber como ético. En este último, no

[44] *Ética Nicomáquea*, capítulo 3.

[45] "Problem of Historical Consciousness", pág. 140. Gadamer explora las distinciones entre *frónesis* y *tecné* en la sección de su ensayo titulada "El problema hermenéutico y la *Ética* de Aristóteles". Se trata de una reformulación con un énfasis un poco diferente de la exposición de *TM*, págs. 283-289; *WM*, págs. 300-307.

[46] "Problem of Historical Consciousness", pág. 142.

puede haber conocimiento anterior del medio correcto por el cual realizamos un fin en una situación particular, pues el fin mismo sólo se especifica de manera concreta en la deliberación sobre el medio apropiado para una situación particular[47].

3. La *frónesis*, a diferencia de la *tecné*, requiere una comprensión de otros seres humanos. Eso se indica cuando Aristóteles considera las variantes de la *frónesis*, en especial la *sinesis* (comprensión).

> Aparece en el hecho de interés, no sobre mí mismo, sino sobre la otra persona. Así, es un modo de juicio moral... La cuestión aquí, entonces, no es de un tipo general de conocimiento, sino de su especificación en un momento particular. Dicho conocimiento además no es en sentido alguno un conocimiento técnico... No es que la persona con comprensión no sepa y juzgue como alguien que permanece separado y no afectado; sino, por el contrario, como alguien unido por un vínculo específico con el otro, piensa con el otro y atraviesa a la situación con él. (*TM*, pág. 288; *WM*, pág. 306).

Para Gadamer, esa variación de la *frónesis* da el indicio para comprender la centralidad de la amistad en la *Ética* de Aristóteles.

Podemos comprender en concreto a qué se refiere Gadamer con la codeterminación distintiva entre lo universal y lo particular, característica de la *frónesis*, si consideramos cómo incorpora la hermenéutica jurídica en su análisis de la aplicación. Para él, el proceso hermenéutico utilizado para alcanzar un juicio legal ejemplifica el proceso hermenéutico en su conjunto. Sostiene que el juez no sólo "aplica" leyes fijas y determinadas a situaciones particulares, sino que debe interpretar y ajustar pre-

[47] Gadamer rechaza la interpretación de Aristóteles que sostiene que la *frónesis* y la deliberación sólo se preocupan por los "medios" y nunca por los "fines".

> Así, todo el problema se resume en el hecho de que en las acciones morales no hay conocimiento "previo" de los medios adecuados que hacen realidad el fin y eso es así porque, por sobre todas las cosas, los fines en sí no están en juego y no están fijados a la perfección de antemano. Así es como explicamos por qué en su exposición de la *frónesis* Aristóteles oscila en todo momento entre su definición como el conocimiento de los fines y el conocimiento de los medios" ("Problems of Historical Consciousness", pág. 143).

Véase un apoyo independiente de esta lectura de Aristóteles en John Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975), pág. 18.

cedentes y el derecho a cada situación nueva y particular. Es en virtud de tal juicio considerado que el sentido de la ley y el sentido del caso particular se determinan entre sí. "Podemos, por ende, descubrir como lo verdaderamente común a todas las formas de la hermenéutica el hecho de que el sentido a entender encuentra su [forma] concreta... sólo en la interpretación, pero ese trabajo interpretativo está por completo relacionado con el sentido del texto" (*TM*, pág. 297; *WM*, pág. 315).

Sin embargo, ¿qué tiene que ver ese análisis de la *frónesis* y las formas en las cuales difiere de la *episteme* y de la *tecné* con los problemas de la hermenéutica? La analogía que traza Gadamer es que, así como la aplicación no es una parte posterior u ocasional de la *frónesis* en la cual relacionamos un universal predeterminado dado con un particular, esta, sostiene, es característica de *toda* comprensión y *toda* interpretación auténticas.

> El intérprete que trata con un texto tradicional busca aplicarlo a sí mismo, pero eso no significa que el texto se le dé como algo universal, que lo comprende como tal y recién después lo utiliza para aplicaciones particulares. Por el contrario, el intérprete no busca sino comprender esa cosa universal, el texto, es decir, comprender qué dice el fragmento de tradición, qué constituye el sentido y la importancia del texto. Para comprender eso, no debe buscar desvincularse y desvincular su situación hermenéutica particular. Debe relacionar el texto con dicha situación si pretende comprenderlo en absoluto. (*TM*, pág. 289; *WM*, pág. 307).

Lo notable de este pasaje es que se aplica a la perfección a la manera en la cual Gadamer mismo comprende, interpreta y se apropia del texto de Aristóteles. Es a eso a lo que me refería más arriba cuando decía que el análisis de la *frónesis* de Aristóteles no es sólo un modelo del problema de la hermenéutica, sino que la interpretación del estagirita por parte de Gadamer es también en sí un modelo o un ejemplo de a qué se refiere con comprensión hermenéutica. Gadamer nos dice que si hemos de comprender qué dice un texto o una tradición, no debemos buscar desvincularnos y desvincular nuestra situación hermenéutica de él. Aporta su propia conciencia de nuestra situación hermenéutica a su interpretación del texto de Aristóteles y enfatiza (como la esencia de dicha situación) que nos enfrentamos con un mundo en el cual ha habido "un dominio de la tecnología basado en la ciencia", una "idolatría falsa

del experto", una "mistificación científica de la sociedad moderna de la especialización" y un peligroso "anhelo profundo... por encontrar en la ciencia un sustituto para la orientación perdida". Ese es el problema que orienta el cuestionamiento que Gadamer hace del texto de Aristóteles. Su afirmación central es que hemos deformado el concepto de *praxis* y hemos olvidado qué es en realidad[48].

Mediante un diálogo con el texto de Aristóteles, arriesgamos y ponemos a prueba nuestros propios prejuicios arraigados que nos impiden comprender la autonomía y la integridad de la *frónesis*. Eso no significa que abordemos a Aristóteles sin prejuicio alguno. Podemos comprenderlo y apropiarnos de la verdad de lo que dice porque a nosotros mismos nos dio forma esa historia-efectiva. Gadamer no se limita a abogar por un regreso nostálgico a Aristóteles, sino que promueve una apropiación de sus ideas para aplicarlas a nuestra situación concreta. Su interpretación de aquel ilustra a qué se refiere con la fusión de horizontes. Estamos por supuesto interrogando el texto de Aristóteles desde nuestro propio horizonte hermenéutico histórico, pero para llegar a comprender qué dice, cuestionamos nuestros prejuicios y ampliamos nuestro propio horizonte. Dicha fusión de horizontes brinda una perspectiva crítica de nuestra propia situación, una perspectiva que nos permite ver cómo se ha deformado la *praxis*. Todo encuentro con la tradición es intrínsecamente crítico. Al ser susceptibles a la confrontación misma de Aristóteles con los "legisladores profesionales cuya función en aquella época se correspondía con el papel del experto de la sociedad científica moderna" podemos comprender mejor los problemas a los cuales nos enfrentamos en nuestra propia situación. Podemos aprender de Aristóteles qué es la *praxis* en realidad y por qué no debe identificársela con la "aplicación de la ciencia a tareas técnicas". Gadamer se da cuenta de que en la sociedad moderna la *tecné* se ha transformado, pero eso sólo resalta la importancia de lo que podemos aprender de Aristóteles sobre *praxis* y *frónesis*. Nos dice:

> En una cultura científica tal como la nuestra, los campos de la *tecné* y el arte están mucho más expandidos. Así, los campos del dominio de los medios para fines dados previamente se han hecho incluso más monológicos y controlables. El cambio crucial es que la sabiduría prác-

[48] "Hermeneutics and Social Science", pág. 312.

> tica ya no puede promoverse mediante contacto personal e intercambio mutuo de perspectivas entre ciudadanos. No sólo el trabajo industrial reemplazó la artesanía; muchas formas de nuestra vida diaria tienen una organización tecnológica tal que ya no requieren decisión personal. En la sociedad tecnológica moderna, la opinión pública misma tiene una manera nueva y en realidad decisiva de convertirse en el objeto de técnicas muy complicadas –y ese, creo, es el principal problema que enfrenta nuestra civilización[49].

La distancia temporal entre nosotros y Aristóteles no es una barrera negativa sino, por el contrario, algo positivo y productivo para la comprensión. Cuando nos abrimos a lo que nos dice el texto de Aristóteles y a la pretensión de verdad que nos hace, damos vida a nuevos sentidos del texto. Y esa comprensión, como forma de *frónesis*, es un conocimiento moral-práctico que pasa a ser constitutivo de cuanto somos en el proceso del llegar a ser. Gadamer busca mostrarnos que la auténtica comprensión hermenéutica pasa a ser parte integral de nuestro ser mismo y transforma lo que estamos en proceso de llegar a ser, así como la *frónesis* determina el ser del *frónimos*.

Ese énfasis en el momento de la apropiación de la comprensión hermenéutica nos permite ver por qué Gadamer cree que las *Geisteswissenschaften*, cuando se las practica de verdad, son disciplinas morales-prácticas. Así como las disciplinas hermenéuticas, su objetivo principal no es acumular conocimiento teórico "objetivo". Por el contrario, mientras la comprensión hermenéutica requiere distanciamiento teórico, también involucra el tipo de apropiación característica de la *frónesis*[50]. El tipo de conocimiento y de verdad que produce la hermenéutica es el conocimiento práctico y la verdad que da forma a nuestra *praxis* (pronto haremos un examen explícito de la cuestión de la verdad). Eso también contribuye a explicar por qué para Gadamer la "principal tarea" de la hermenéutica filosófica es "corregir la falsedad peculiar de la conciencia moderna" y "defender la razón práctica y política contra el dominio de la tecnología basada en la ciencia". Es el cientificismo de nuestra época y la falsa idolatría del experto lo que plantea la amenaza

[49] Ibid., págs. 313-314.

[50] En referencia a la dimensión teórica de la hermenéutica, véase "Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task", en su *Reason in the Age of Science*, trad. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1981).

para la razón práctica y política. La tarea de la filosofía hoy en día es suscitar en nosotros el tipo de cuestionamiento que puede convertirse en la oposición a la deformación contemporánea de la *praxis*. Es en dicho sentido que la "filosofía hermenéutica es la heredera de la tradición más antigua de la filosofía práctica".

El movimiento más allá de la hermenéutica filosófica

He indicado que la apropiación que Gadamer hace de la tradición de la filosofía práctica no carece de tensiones y problemas. Si lo tomamos en serio e insistimos con sus propias afirmaciones, nos llevan a una superación de la hermenéutica filosófica. Pero antes de comenzar con mi crítica inmanente (una crítica que toma con seriedad sus argumentos y saca conclusiones a partir de ellos) es importante recordar que en *Verdad y método* su principal inquietud es la comprensión y la interpretación de las obras de arte, los textos y la tradición, "lo que se nos hereda". La ética y la política no están en primer plano en sus investigaciones. Incluso su exposición sobre Aristóteles se introduce sólo en la medida en que ayuda a esclarecer el fenómeno hermenéutico. Pero también es claro que si prestamos mucha atención a los escritos de Gadamer antes y después de la publicación de *Verdad y método*, veremos que desde sus primeras obras hasta las más recientes siempre ha mostrado una inquietud por la ética y la política, en especial por lo que podemos aprender de la filosofía griega. En sus escritos desde la publicación de *Verdad y método*, ha regresado una y otra vez a la interacción dialéctica de la hermenéutica y la *praxis*. Cuando ampliamos nuestro horizonte y consideramos las implicaciones de cuanto dice para una comprensión contemporánea de la *praxis*, quedan en claro relieve un conjunto de dificultades.

Permítaseme comenzar con una consideración del significado de *verdad* para Gadamer y después pasar a su concepción de *crítica*. Eso nos permitirá examinar con mayor detenimiento algunas de las dificultades de su apropiación de la *frónesis*. Por último, podemos examinar sus reflexiones sobre el diálogo y la libertad.

Si bien el concepto de verdad es básico para todo el proyecto de hermenéutica filosófica de Gadamer, resulta ser uno de los conceptos más esquivos de su obra. Después de todo, una de las principales inten-

ciones de *Verdad y método* es aclarar y defender la legitimidad de hablar de la "verdad" de las obras de arte, los textos y la tradición. Gadamer nos dice que su objetivo no era enfrentar el Método con la Verdad sino más bien mostrar que hay "una noción por completo diferente de conocimiento y de verdad"[51] que no se agota con los logros del método científico y a la cual no podemos acceder mediante la comprensión hermenéutica. La apelación a la verdad (una verdad que nos permite superar nuestro propio horizonte histórico mediante una fusión de horizontes) es por completo esencial para distinguir la hermenéutica filosófica de la forma histórica del relativismo. Gadamer concluye *Verdad y método* con afirmaciones fuertes sobre ese tipo distintivo de verdad.

> Por lo tanto, sin lugar a dudas no hay comprensión alguno libre de todo prejuicio, por más que la voluntad de nuestro conocimiento deba dirigirse a escapar de su esclavitud. De nuestra investigación ha surgido que la certeza que se imparte mediante el uso de métodos científicos no es suficiente para garantizar la verdad. Eso también sucede en especial en las ciencias humanas, pero no implica una disminución de su calidad científica sino, por el contrario, la justificación de la pretensión de importancia humana especial que siempre han sostenido. El hecho de que en el conocimiento involucrado en ellas esté involucrado el ser mismo de quien conoce marca, sin lugar a dudas, la limitación del "método" pero no la de la ciencia. Por el contrario, lo que no logra la herramienta del método debe lograrse (y, de hecho, puede lograrse) mediante una disciplina de cuestionamiento e investigación, una disciplina que garantice la verdad [*die Wahrheit verbürgt*]. (*TM*, págs. 446-447; *WM* pág. 465)

Pero ¿qué significa con exactitud "verdad" aquí? ¿Y qué significa decir que hay una disciplina de cuestionamiento e investigación que "garantiza la verdad"? Es mucho más fácil decir qué no significa la "verdad" que dar una versión positiva. Podría parecer curioso (si bien no creo que sea accidental) que en una obra titulada *Verdad y método* el tema de la verdad nunca pase a ser del todo temático y se exponga sólo con brevedad hacia el final mismo del libro. (La palabra "verdad" no aparece siquiera en el índice.) No obstante, es claro que al igual que Hegel y Heidegger, Gadamer rechaza la noción de verdad como correspondencia, como *adequatio intellectus et rei*, al menos en lo referente al tipo distintivo de verdad que se logra mediante la comprensión hermenéutica. A lo que

[51] "Problem of Historical Consciousness", pág. 113.

se refiere Gadamer con "verdad" es una fusión de temas que tienen resonancias en Hegel y en Heidegger. Al igual que Hegel, Gadamer busca mostrar que hay una verdad que se revela en el proceso de la experiencia (*Erfahrung*) y que emerge en el encuentro dialógico con la tradición. Incluso el pasaje recién citado se hace eco del típico movimiento hegeliano de la certeza (*Gewissheit*) a la verdad (*Wahrheit*). Y, al igual que Heidegger, Gadamer busca recuperar la noción de *aleteia* como desocultamiento (*Unverborgenheit*). Incluso hay un paralelo entre la afirmación de Heidegger de que el *Dasein* está "por igual en la verdad y en la falta de verdad" y la afirmación de Gadamer de que los prejuicios (tanto ciegos como propiciadores) son constitutivos de nuestro ser. Pero Gadamer también se distancia tanto de Hegel como de Heidegger. Rechaza de manera categórica lo que Hegel mismo consideró el fundamento de su concepción de verdad –que "la verdad es el conjunto" que se revela finalmente en la *Wissenschaft*, el conocimiento absoluto que completa y supera la experiencia[52]. Gadamer también mantiene una relación incómoda con Heidegger. Se aleja del pensamiento (*Denken*) "radical" de Heidegger. Con referencia implícita a éste, escribe, "cuando la ciencia se expande a una tecnocracia total, y trae así la 'noche cósmica' del 'olvido del ser', el nihilismo que profetizó Nietzsche, uno puede mirar la última luz débil del sol que se pone en el cielo vespertino, en lugar de darse vuelta a buscar el primer brillo de su regreso" (*TM*, pág. xxv; *WM*, pág. xxv). Y con explícita referencia a Heidegger, nos dice, "lo que necesita

[52] En referencia a Hegel, Gadamer escribe:

> Para Hegel, es necesario, por supuesto, que el movimiento de la conciencia, la experiencia [*Erfahrung*], conduzca a un autoconocimiento que ya no tiene nada diferente o ajeno a sí mismo. Para él la perfección de la experiencia es "ciencia", la certeza de sí mismo en el conocimiento. De allí que su criterio de la experiencia es el del autoconocimiento. Esa es la razón por la cual la dialéctica de la experiencia debe terminar con la superación de toda experiencia, la cual se alcanza en el conocimiento absoluto, es decir, en la identidad completa de conciencia y objeto. Ahora podemos entender por qué la aplicación de Hegel a la historia, en cuanto que la consideró parte del autoconocimiento absoluto de la filosofía, no le hace justicia a la conciencia hermenéutica. La naturaleza de la experiencia se concibe en términos de aquello que va más allá de ella; pues la experiencia en sí nunca puede ser ciencia. Está en antítesis absoluta al conocimiento y a aquel tipo de instrucción que se sigue del conocimiento teórico o técnico general. La verdad de la experiencia siempre contiene una orientación hacia experiencia nueva... La dialéctica de la experiencia tiene su propia realización no en el conocimiento definitivo, sino en aquella apertura a la experiencia que promueve la experiencia misma" (*TM*, págs. 318-319; *WM*, pág. 337).

el hombre no es sólo una formulación persistente de preguntas finales, sino el sentido de lo que es factible, lo que es posible, lo que es correcto aquí y ahora" (*TM*,. Pág. xxv; *WM*, pág. xxv)[53]. Pero incluso cuando tengamos en cuenta las similitudes y diferencias con Hegel y Heidegger, el significado preciso de verdad en la filosofía de Gadamer sigue escapándosenos. Incluso más problemático y revelador es que, si examinamos con detenimiento cómo Gadamer apela a la "verdad", vemos que emplea un concepto de verdad que nunca se explicita del todo. Por lo general habla de la "pretensión de verdad" (*Anspruch auf Wahrheit*) que las obras de arte, los textos y las tradiciones nos hacen. Gadamer nunca dice (y sin lugar a dudas eso desvirtuaría su sentido) que algo sea verdad sólo porque se nos herede. Eso es tan evidente en sus afirmaciones sobre la tradición de la filosofía práctica como en su crítica del prejuicio de la Ilustración contra el prejuicio. Cuando dice, por ejemplo, que "cuando Aristóteles, en el sexto libro de la *Ética Nicomáquea*, distingue la manera de conocimiento 'práctico'... del conocimiento teórico y técnico, expresa, en mi opinión, una de las verdades más grandes mediante las cuales los griegos esclarecen la mistificación 'científica' de la sociedad moderna de la especialización", no nos está diciendo que es una de las "verdades más grandes" sólo porque sea lo que dice el texto de Aristóteles. Más aún, en ese contexto, está haciendo referencia a las claras a una verdad *discursiva* que necesita justificarse o comprobarse mediante argumentación. Más bien, la doctrina de Aristóteles es verdad porque Gadamer cree que ahora podemos dar argumentos y razones convincentes para mostrar por qué es verdad. El énfasis allí no sólo está puesto en lo que nos dice la tradición o incluso en la "pretensión de verdad" que nos hace,

[53] En su correspondencia con Leo Strauss, Gadamer se distancia de Heidegger cuando dice con énfasis:

> Pero cuando por el contrario sigo apelando a Heidegger –en ese intento por pensar la "comprensión" como un "acontecimiento" [*Geschehen*]– [ese pensamiento] gira por el contrario en una dirección por completo diferente.-Mi punto de partida no es el *completo olvido del ser* [*vollendete Seinsvergessenheit*], la "noche del ser", sino lo contrario –digo esto contra Heidegger igual que contra Buber–: la irrealidad de tal afirmación. Eso rige también para nuestra relación con la tradición (Gadamer y Leo Strauss, "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*" *Independent Journal of Philosophy* 2 [1978]: 8).

Esa enfática diferencia tiene consecuencias para la comprensión de la verdad de Gadamer, pues da una importancia positiva mucho mayor a la "pretensión de verdad" siempre implícita en la tradición.

sino en la validación de tales pretensiones por parte de nuestro propio pensamiento y nuestra propia argumentación. Gadamer nos ha advertido sobre cosificar la tradición y tomarla como algo dado sin más. Es más: la tradición no es un todo continuo. Hay tradiciones encontradas que hacen alegatos encontrados de verdad –por ejemplo, una tradición del pensamiento de la Ilustración, así como la tradición más antigua de la filosofía práctica. Si tomamos con seriedad nuestra historicidad, el desafío que siempre enfrentamos es dar las mejores razones y los mejores argumentos posibles que sean apropiados para nuestra situación hermenéutica con el objeto de validar pretensiones de verdad.

Gadamer mismo defiende de forma convincente este argumento en su discusión amigable con Leo Strauss. Cuando comenta un tema que comparte con Strauss (la importancia del concepto de amistad en la ética de Aristóteles para permitirnos reconocer las limitaciones de la ética moderna), pregunta:

> ¿Esta idea surge porque "leemos" los clásicos con un ojo entrenado por la ciencia histórica, reconstruyendo su sentido, por así decirlo, y después considerándolo posible, confiando en que tienen razón? ¿O vemos su verdad porque nos estamos pensando a nosotros mismos mientras intentamos comprenderlos, es decir, porque lo que dicen nos parece cierto cuando consideramos las teorías modernas correspondientes que se invocan? (*TM*, pág. 485; *WM*, pág. 507)

No hay ambigüedad en las respuestas que Gadamer nos da para estas preguntas. Resalta *nuestro* pensamiento, comprensión y argumentación. Pero eso coloca toda la cuestión de la verdad en una perspectiva por completo diferente. En lo que respecta a la validación de los alegatos de verdad, el problema esencial tiene que ver con las razones y los argumentos que podemos dar para sustentar tales alegatos –razones y argumentos que por supuesto son falibles y anticipadores, en el sentido en que argumentos futuros pueden cuestionarlos y criticarlos. En efecto, lo que sugiero es que Gadamer está apelando a un concepto de verdad que (hablando en un sentido pragmático) equivale a cuanto la comunidad de intérpretes que se abre a lo que la tradición "nos dice" puede validar con argumentos[54]. Eso no significa que haya una perspectiva tras-

[54] Más arriba (nota 14), observé que hay una cierta cantidad de paralelos entre Gadamer y los pragmatistas. Pero aquí abordamos una diferencia importante. La cuestión de la validación de las pretensiones de verdad es mucho más importante para los prag-

cendental o ahistórica desde la cual podamos evaluar pretensiones de verdad enfrentadas. Juzgamos y evaluamos tales pretensiones mediante las normas y las costumbres que se han forjado a lo largo de la historia.

Es común que Gadamer vincule la verdad (*Wahrheit*) con la cosa (*die Sache*) misma. Nos dice, "repito una vez más con lo que he insistido con frecuencia: toda comprensión hermenéutica comienza y termina con la 'cosa misma'"[55]. Cuando apela a la cosa misma, Gadamer no se refiere a la *Ding-an-sich* de Kant. Por el contrario, explora las implicaciones de la afirmación que Aristóteles hace en la *Ética* de que las formas apropiadas de conocimiento y de razonamiento se ven condicionadas por el tema; la forma en la cual Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, siempre nos dirige a *die Sache* para revelar el movimiento dialéctico de la conciencia; y la importancia del llamado al "regreso a las cosas mismas" de Husserl y la transformación de esa exigencia en la "hermenéutica de la facticidad" de Heidegger. Pero esa apelación a *die Sache* no basta para aclarar el concepto (*Begriff*) de verdad, dado que siempre puede formularse la pregunta, ¿cuándo adquirimos una verdadera comprensión de la cosa (*die Sache*) misma? Gadamer reconoce de manera implícita que esa siempre es una pregunta apropiada cuando dice que nuestras interpretaciones anticipadoras "pueden no ajustarse a lo que la cosa es"[56]. El punto crucial en lo concerniente a la verdad es que, por más prominente que pueda ser la cosa misma cuando ponemos a prueba nuestras interpretaciones, toda *verdadera* comprensión de la cosa misma debe estar *justificada con formas de argumentación apropiadas* cuyo propósito sea mostrar que hemos comprendido como corresponde qué dice la cosa misma[57].

matistas que para Gadamer. En parte eso se debe a que el análisis de la investigación científica desempeña una función mucho más prominente para ellos que para Gadamer, pero Gadamer apela de manera implícita a lo que está explícito en los pragmatistas: la función esencial de una comunidad *crítica* de investigadores en lo referente a someter a prueba y validar pretensiones de verdad. Véase mi exposición sobre la comunidad de investigadores en *Praxis and Action*, 165-229.

[55] "Problem of Historical Consciousness", pág. 159.

[56] Ibid., pág. 149.

[57] Véase una exposición más en detalle del concepto de verdad en "Wahrheit in den Geisteswissenschaften" y "Was ist Wahrheit?", en Gadamer, *Kleine Schriften*, vol. 1 (Tubinga: J. C. Mohr [Paul Siebeck], 1967).

Lo que estoy diciendo sobre le concepto de verdad implícito en los escritos de Gadamer tiene una relación cercana con el concepto afín de crítica. Gadamer dice:

> Es un error grave asumir que el énfasis en el factor esencial de la tradición que entra en toda comprensión implica una aceptación acrítica de la tradición y el conservadurismo sociopolítico... En realidad, la confrontación de nuestra tradición histórica siempre es un cuestionamiento crítico de dicha tradición... Toda experiencia es una confrontación tal[58].

Allí también hay ecos de Hegel pues, al igual que Hegel, Gadamer piensa que la experiencia (*Erfahrung*) siempre involucra un elemento de negatividad, de "negación determinada" (véase *TM*, págs. 310-325; *WM*, págs. 329-344). Pero incluso cuando leemos dicho pasaje con una comprensión completa del enfoque que Gadamer hace de la tradición, hay un problema que su autor no enfrenta de manera directa. Toda crítica apela a un conjunto de principios, normas o criterios. Gadamer es muy incisivo cuando expone la falacia de pensar que tales principios, normas o criterios pueden eliminarse de nuestra propia historicidad y cuando muestra que tienen una apertura e indeterminación esenciales. (Es una tarea análoga a la de Kuhn de aclarar los criterios para evaluar teorías científicas enfrentadas). Pero incluso cuando concedamos a Gadamer todo lo que pretende decir sobre la finitud humana arraigada en la historicidad, eso no elimina la obligación de responder a la pregunta de cuál es y cuál debería ser el fundamento para la evaluación crítica de los problemas de la modernidad. Se puede comprender la crítica del objetivismo, el fundacionalismo, de Gadamer, la búsqueda de algún punto arquimídeo que de alguna manera se erija fuera de nuestra situación histórica, pero si profundizamos el tema de la aplicación y la apropiación para nuestra situación histórica, debemos responder a la pregunta de cuál es el fundamento de nuestros juicios críticos. Cuando Gadamer nos dice que el "concepto de 'praxis' desarrollado en los últimos dos siglos es una deformación horrible de lo que en realidad es la práctica" o cuando habla de "la falsedad peculiar de la conciencia moderna[,] la idolatría del método científico y la autoridad anónima de las ciencias", él mismo está apelando a normas y parámetros críticos que exigen justificación y argumentación racionales. No *basta* con dar una justificación

[58] "The Problem of Historical Consciousness", pág. 108.

que nos dirija a la tradición. Lo que se necesita es una forma de argumentación que busque justificar lo válido de dicha tradición.

También podemos abordar la cuestión de la insuficiencia de las concepciones de verdad y de crítica de Gadamer desde una perspectiva algo diferente. Con frecuencia Gadamer expone su propio pensamiento como un pensamiento que corrige la unilateralidad y el exceso del cientificismo tan generalizado en el pensamiento contemporáneo, cuyos orígenes encuentra en los legados del cartesianismo y de la Ilustración. Sin lugar a dudas es verdad que no presenta una apología sólida de la centralidad y la legitimidad de los conceptos de prejuicio, autoridad y tradición. Pero podemos preguntar, al modo gadameriano, ¿también hay una pretensión de verdad en la tradición de la Ilustración que necesite recuperarse y honrarse?[59] Cometemos una grave injusticia contra la Ilustración si pensamos que fue tan sólo un movimiento "epistemológico" y no reconocemos que toda comprensión hermenéutica adecuada de la Ilustración debe reconocer sus raíces sociales y políticas. Así, por ejemplo, podemos admitir que la verdadera autoridad no es obediencia ciega sino, por el contrario, que se basa en el conocimiento y el reconocimiento. Pero como bien sabían los pensadores de la Ilustración, la autoridad siempre se presenta como dueña de un conocimiento superior; ese es el fundamento sobre el cual basa su pretensión de legitimidad. Las personas con autoridad no nos piden que las obedezcamos a ciegas, sino que las obedezcamos o las sigamos por tener juicio e ideas superiores. El verdadero problema político y práctico es poder hacer una evaluación crítica de cuándo tales alegatos son legítimos y cuándo no lo son. O, si utilizamos el lenguaje de Gadamer, el problema práctico consiste en poder distinguir la autoridad legítima (basada en el conocimiento y el reconocimiento) de sus pseudoversiones que alegan con falsedad basarse en conocimiento superior. La hermenéutica filosófica de Gadamer no incluye una comprensión detallada de cómo el poder como dominación (*Herrschaft*) –el tipo de dominación que deforma la *praxis*– opera en el mundo moderno.

[59] Véase una interpretación magistral y en extremo sutil de la era moderna en Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace (Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1983).

Por momentos Gadamer parece sugerir que en el mundo contemporáneo la amenaza y el peligro para la *praxis* proviene de la *tecné*, pero tal juicio sería profundamente engañoso. Incluso si apeláramos a Platón y a Aristóteles, nunca llegaríamos a tal conclusión. Y, a pesar de las transformaciones contemporáneas del sentido y el alcance de lo práctico y lo técnico, de lo que tenemos que estar conscientes es de lo siguiente: el peligro de la *praxis* contemporánea no es la *tecné*, sino la dominación (*Herrschaft*).

Una perspectiva filosófica tal como la hermenéutica filosófica puede juzgarse no sólo por lo que dice y pone en claro foco sino también por lo que deja sin decir y relega a la periferia de su horizonte. La hermenéutica filosófica de Gadamer guarda casi completo silencio sobre el complejo problema concerniente a la dominación y al poder, pero como nos han enseñado Nietzsche, Marx, Freud, Weber, los pensadores de Francfort y Foucault, ninguna orientación intelectual que busque iluminar la *praxis* concreta en el mundo contemporáneo puede juzgarse adecuada si no confronta cuestiones concernientes al carácter, la dinámica y la táctica del poder y la dominación.

Esas observaciones críticas sobre la verdad, la crítica y el poder apuntan a algunas de las dificultades y lagunas de la apropiación de Gadamer de la *frónesis*, esa "virtud intelectual" inconfundible que se necesita para el "saber como ético" que media y codetermina lo universal y lo particular. Examinemos con detenimiento la *frónesis* en referencia al elemento "universal" mediado. Lo que quiere decir Gadamer se ilustra con su interpretación de la función de la ley natural en Aristóteles. En el ámbito de la *praxis*, la ley natural no ha de pensarse como una ley eterna, inmutable y por completo determinada. Gadamer nos dice, "según Aristóteles, la idea de una ley natural inmutable se aplica sólo al reino divino y declara que con nosotros, los seres humanos, la ley natural es en última instancia tan inconstante como la ley positiva"[60]. Si bien la ley natural no debe reducirse a la ley positiva ni confundirse con ella, siempre requiere interpretación y especificación en situaciones concretas y particulares de *praxis*. Encontrar justicia en una situación concreta exige perfeccionar la ley con la equidad (*epieikeia*): "se sigue, entonces, según Aristóteles, que

[60] "Problem of Historical Consciousness", págs. 141-142.

la idea de ley natural desempeña sólo una función crítica. Nada de la idea nos autoriza a utilizarla de manera dogmática mediante la atribución de la inviolabilidad de la ley natural a contenidos jurídicos particulares y concretos"[61]. La afirmación que Gadamer hace sobre la interpretación aristotélica de la ley natural (el elemento universal) como algo que en esencia está abierto a interpretación y sólo se especifica cuando media en una situación ética concreta que exige elección y decisión es paradigmática, según Gadamer, de la aplicación de todo principio y norma ética. Pero como resalta Aristóteles, y Gadamer se da cuenta, la *frónesis* presupone la existencia de *nomoi* (leyes fundadas) en la *polis* o la comunidad. Eso es lo que impide que la *frónesis* se degenere en la mera ingeniosidad o el mero cálculo que caracteriza al *deinos* (la persona inteligente)[62]. Dada una comunidad en la que hay una aceptación viva, compartida de principios y normas éticas, la *frónesis* como mediación de tales universales en situaciones particulares tiene sentido.

El problema para nosotros, hoy en día, la principal característica de nuestra situación hermenéutica, es que estamos en un estado de gran confusión e incertidumbre (algunos incluso podrían decir de caos) sobre qué normas o "universales" deberían gobernar nuestras vidas prácticas. Gadamer se da cuenta (pero no creo que enfrente de manera directa los problemas que eso postula) de que vivimos en un tiempo en el cual las condiciones mismas necesarias para el ejercicio de la *frónesis* (la aceptación compartida y estabilidad de principios y leyes universales) están en sí amenazadas (o no existen). Por supuesto, Gadamer tiene razón cuando insiste en que no importa cuán corrupta o deformada pueda estar una sociedad: siempre puede haber *frónesis*. Siempre pueden estar aquellos individuos que ejemplifican las virtudes de los *frónimos*. Esa es una enseñanza que podemos aprender de Sócrates, Platón y Aristóteles. Y también es verdad que en la mejor de las *polei* siempre habrá ocasiones en las que la *frónesis* se degenere en ingenio instrumental o incluso vicioso. Pero insistir en que esas son siempre posibilidades reales en cualquier sociedad, sin importar cuán justa o injusta pueda ser, no es todavía enfrentar una cuestión crucial: la cuestión de qué condiciones

[61] Ibid., pág. 142.

[62] Véase *TM*, pág. 289; *WM*, pág. 306.

materiales, sociales y políticas deben realizarse en concreto para promover el desarrollo de la *frónesis* en todos los ciudadanos.

Es más, Gadamer no aclara de manera adecuada el tipo de discurso apropiado cuando se plantean cuestiones sobre la validez de las normas básicas (universales). ¿Cómo ha de llegarse a tal reconocimiento y acuerdo? Cuando hay fuerte desacuerdo sobre qué normas deberían ser vinculantes, ¿todos los participantes deberían poder expresar sus opiniones? Cuando enfrenta semejantes preguntas, Gadamer suele abordar una problemática distinta. Nos dice que tales universales se heredan de la tradición, que son en esencia abiertos, que su sentido puede especificarse sólo en la aplicación a situaciones concretas y prácticas, pero eso no aclara el problema de qué hemos de hacer en una situación en la cual existe confusión o conflicto sobre qué normas o universales son apropiados y cómo hemos de evaluar una situación en la cual cuestionamos la validez de tales normas.

Si seguimos la lógica de la línea de pensamiento propia de Gadamer, si en serio nos preocupa "el sentido de lo que es factible, lo que es posible, lo que es correcto, aquí y ahora", entonces es necesario que enfoquemos nuestra atención en la cuestión de cómo podemos nutrir el tipo de comunidades requeridas para el desarrollo de la *frónesis*. En el corazón del pensamiento de Gadamer sobre la *praxis* hay una paradoja. Por un lado, analiza con precisión la deformación de la *praxis* en el mundo contemporáneo y, sin embargo, por el otro, parece sugerir que, cualquiera sea el tipo de comunidad en la que vivimos, la *frónesis* siempre es una posibilidad real. Lo que resulta irónico es que hay algo casi *ahistórico* en la manera en la cual se apropia de la *frónesis*. Con excepción de algunas observaciones ocasionales, no encontramos análisis sistemático detallado alguno de la estructura social y las causas de la deformación de la *praxis* en la sociedad contemporánea. Se le presta atención insuficiente a las diferencias históricas que explicarían precisamente cómo se amenazan y se socavan la *praxis* y la *frónesis* en el mundo contemporáneo. Dado que Aristóteles vio con claridad la continuidad y la interacción de la ética y la política, se pensaría que se trata de un movimiento necesario para la apropiación misma de la *frónesis* por parte de Gadamer pero, si bien reconoce ese movimiento oscilante, no llega a enfrentar los problemas de qué ha de hacerse cuando la *polis* o comunidad misma está "corrupta", cuando hay un quiebre de sus *nomoi* y de

un discurso racional sobre las normas que deberían regir nuestras vidas prácticas[63].

En defensa de Gadamer, podría verse por qué no llega a enfrontar los problemas prácticos de nuestra situación hermenéutica histórica. Podemos leer su hermenéutica filosófica como una meditación sobre el sentido de la finitud humana, como una constante advertencia contra los excesos de lo que llama la "razón de planificación", una advertencia de que la filosofía debe renunciar a la idea de un "intelecto infinito". "La función del profeta, de Casandra, del predicador" no es apropiada para el filósofo. Gadamer, al igual que Heidegger, tiene un profundo escepticismo en lo que respecta a la *voluntad* humana y la convicción de poder

[63] Gadamer aborda el problema de la corrupción de manera indirecta. Puede vérselo en sus perspicaces interpretaciones de los *Diálogos* de Platón, en especial *La república*. El problema "político" central que confronta Platón es la corrupción de la *polis*. Gadamer dice lo siguiente acerca de *La república*:

> Así, la exposición de ese estado ideal en *La república* contribuye a educar al ser humano político, pero el propósito de la obra no es en absoluto ser un manual de métodos y materiales educativos y no indica el objetivo del proceso educativo al educador. En el trasfondo de esta obra sobre el estado hay un estado educativo real, la comunidad de la academia de Platón. La *República* ejemplifica el propósito de dicha academia. Esa comunidad de estudiantes que se dedica con rigor a la matemática y la dialéctica no es una sociedad apolítica de eruditos. Por el contrario, el propósito del trabajo que allí se lleva a cabo es generar los resultados que seguían siendo inalcanzables para la paideia sofística de ese momento, con su instrucción enciclopédica y sus reformulaciones moralistas arbitrarias del contenido educativo de la poesía antigua. Su propósito es generar un nuevo descubrimiento de la justicia en el alma propia y así *dar forma al ser humano político*. No obstante, esa educación, la educación real para la participación en el estado, no es más que una manipulación absoluta del alma, una conducción rigurosa de ella a un objetivo predeterminado. Por el contrario, precisamente en cuanto que extiende su cuestionamiento detrás de las ideas morales tradicionales que se suponen válidas, es en sí la nueva experiencia de justicia. Así, esa educación no es instrucción autoritaria basada en una organización ideal en absoluto, sino que vive sólo del cuestionar. ("Plato and the Poets", pág. 52. Véase asimismo "Plato's Educational State", en *Dialogue and Dialectic*).

La moraleja que puede desprenderse de esto para nuestra situación hermenéutica es que la tarea política del filósofo es contribuir a revivir esa sensación de cuestionamiento que puede conducir a un "descubrimiento de la justicia en el alma propia" para así "dar forma al ser humano político". Mi discusión con Gadamer no es que yo crea que está equivocado en este respecto, sino más bien el argumento hegeliano de que el "descubrimiento de la justicia en el alma propia" es sólo el comienzo del "dar forma al ser humano político". Dicho proceso puede volverse tan sólo abstracto y falso a menos que se confronten las tareas prácticas de dar forma y reformar la comunidad real propia para cultivar el diálogo genuino entre sus participantes.

crear u organizar comunidades en las cuales haya principios universales vivos y compartidos. Las afirmaciones de la hermenéutica filosófica son al mismo tiempo osadas y modestas. Son osadas en cuanto a que la hermenéutica tiene la tarea de defender la razón práctica y política contra los diferentes ataques contra ella del mundo contemporáneo y de suscitar el sentido de cuestionamiento que puede hacernos conscientes de nuestra ignorancia, pero la hermenéutica filosófica (o cualquier forma de filosofía) no puede resolver los problemas de la sociedad y la política. Es peligroso caer presa de la tentación de desempeñar el papel de profeta. Esas son las formas del dogmatismo – e incluso del terrorismo. Sin embargo, incluso cuando se acepten las advertencias de Gadamer sobre la profecía y el dogmatismo, seguimos enfrentados a una tarea práctica, una tarea a la cual nos llevan sus investigaciones mismas: promover el tipo de comunidades dialógicas en las cuales la *frónesis* se convierta en una realidad viva y los ciudadanos puedan asumir de hecho lo que, Gadamer nos dice, es su "tarea más noble": "tomar decisiones conforme la responsabilidad misma de uno en lugar de ceder esa tarea al experto".

Existe otra brecha importante en la fusión de la hermenéutica y la *praxis* que hace Gadamer. No se trata de tan sólo una omisión inocente sino de una manifiesta deficiencia sustantiva, si a uno lo inquieta la vida práctica y política contemporánea. Considérense de nuevo algunos de los juicios críticos que reitera Gadamer sobre nuestra propia situación histórica contemporánea. Nos dice que la comprensión contemporánea de la razón práctica como "control técnico" ha degradado el concepto de *praxis* pero, de ser eso cierto (y sin lugar a dudas estoy de acuerdo en que lo es), entonces uno quiere saber qué de las sociedades modernas ha *causado* eso. Gadamer habla de la peligrosa función de los expertos y los técnicos en la sociedad moderna cuando se los inviste de "exagerada autoridad". Una vez más, si bien pienso que su juicio es correcto, sus comentarios plantean el problema de cómo hemos de explicar ese fenómeno y determinar sus consecuencias sociales. Declara, como hemos visto, que en la "sociedad tecnológica moderna, la opinión pública misma se ha convertido, de una manera nueva y muy decisiva, en objeto de técnicas muy complicadas –y ese... es el principal problema que enfrenta nuestra civilización" pero, si ese fenómeno es "nuevo y muy decisivo", una vez más, necesitamos alguna explicación de cómo ha surgido ese "nuevo" estado de cosas.

Intentar formular y responder con precisión a tales cuestiones no es sólo asunto de vana curiosidad teórica; es de suprema importancia práctica. Sin algún tipo de comprensión y explicación teóricas de la estructura y la dinámica de la sociedad tecnológica moderna, siempre existe el peligro real de que la *praxis* sea inútil, una mera abstracción. No olvidemos que requiere elección, deliberación y decisión sobre qué ha de hacerse en situaciones concretas. La acción sustentada exige que intentemos comprender y explicar las características más notables de las situaciones que enfrentamos. No pretendo sugerir que haya una manera sencilla de responder a tales preguntas. Sabemos en qué medida existe desacuerdo sobre cuál es una manera apropiada de intentar dar respuestas o incluso sobre qué se considera una formulación satisfactoria de preguntas, pero si tenemos genuina preocupación por la *praxis*, no podemos evitar tratar estos problemas complejos.

Podría buscarse una vez más defender a Gadamer con el argumento de estar exigiéndole algo ilegítimo. Después de todo, nos dice de manera explícita que su primera y última inquietud es la filosofía. No hace, ni alega hacer, un análisis científico social. No es ese su campo de investigación. La principal tarea de la hermenéutica filosófica es explicar qué sucede cuando comprendemos –y esa es en esencia una cuestión filosófica. Pero esa línea de defensa es inadecuada y un tanto superficial. ¿Por qué? Porque Gadamer *sí* afirma explicar el carácter esencial de las *Geisteswissenschaften* (si bien no proporciona un tratado metodológico sobre ellas).

Es aquí que la discrepancia entre la dicotomía continental de las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*, y la tricotomía angloamericana de ciencia natural, ciencia social y humanidades, se pone en claro relieve. La filosofía de Gadamer contiene una ambigüedad fundamental no resuelta en lo que a las ciencias sociales respecta. Más allá de cuánto se reconozca la importancia de la dimensión hermenéutica de las ciencias sociales, también deben enfrentarse de manera directa los aspectos de dichas disciplinas que buscan desarrollar *explicaciones teóricas* y *causales* de los fenómenos sociales. A veces (y las observaciones de Gadamer sobre las ciencias sociales son muy escasos) escribe como si fueran ciencias naturales subdesarrolladas e implica que es esencial que nos demos cuenta de su "relevancia limitada" porque nunca nos dicen cómo deben aplicarse. Para aplicar los resultados de las ciencias sociales

siempre es necesaria la *frónesis*. Pero en otros momentos escribe como si todas las ciencias sociales, entendidas como corresponde, debieran asimilarse a la filosofía práctica como modelo de las ciencias humanas.

Lo que oculta esa falta de decisión puede relacionarse de forma directa con la cuestión de la interacción dialéctica entre la *frónesis* y la *tecné*. Después de haber entendido la distinción categórica entre dichos conceptos, podemos preguntarnos, ¿hay algún tipo de conocimiento social contemporáneo que pueda ayudarnos a comprender con qué *técnicas* contamos para sustentar nuestra *praxis*? No encuentro evidencia alguna en Gadamer como para mostrar que enfrenta los problemas complejos de abre esta pregunta. Una vez más, incluso podemos apelar a los griegos para señalar que tanto para ellos como para nosotros la *tecné* sin *frónesis* es ciega, mientras que la *frónesis* sin *tecné* es vacía.

El tema principal de esta crítica inmanente de la hermenéutica filosófica (que nos lleva a cuestiones y tareas prácticas que están más allá de la hermenéutica) puede abordarse incluso de otra manera. Hasta ahora he estado concentrándome en la apropiación de Gadamer de la "verdad" de la interpretación de *praxis* y de *frónesis* de Aristóteles, pero todo análisis completo de su hermenéutica filosófica requeriría ver cómo representa una apropiación y un entretejido de temas tomados de Aristóteles, Platón y Hegel, los tres filósofos que, además de Heidegger, han tenido mayor influencia en él. Quiero considerar dos de los temas más importantes que Gadamer toma de Platón y de Hegel: la centralidad del *diálogo* y la *conversación* y el significado de la *libertad*.

El primer libro de Gadamer habla sobre Platón y durante su larga y productiva carrera filosófica ha regresado una y otra vez a la interpretación y apropiación de sus textos. En toda su obra, se ha sentido atraído por cuánto podemos aprender de Platón sobre el sentido del diálogo y muestra en sus detallados estudios cuán esclarecedores pasan a ser aquellos textos cuando se los lee como diálogos[64]. Pero la noción de diálogo ha estado presente desde el principio mismo de la exposición que Gadamer hace sobre el juego como "indicio para la explicación ontológica".

> Cuando alguien entabla un diálogo con otra persona y después se deja llevar por él, lo determinante ya no es la voluntad de la persona indivi-

[64] Véanse los estudios sobre Platón recopilados en *Diálogo y dialéctica*.

> duda, que se contiene o se expone. Por el contrario, lo que está en juego en el diálogo y suscita a gumentos y contraargumentos y, en última instancia, enfrenta a unos con otros es la ley del tema [*die Sache*].

Toda conversación o diálogo es

> [...] un proceso mediante el cual dos personas se comprenden entre sí. Por ende, es característico de toda verdadera conversación que cada uno se abra a la otra persona, acepte en serio su punto de vista como digno de consideración e ingrese en el otro en tal medida que entienda no al individuo particular, sino lo que dice. Lo que debe captarse es la corrección objetiva o no de su opinión, de manera de poder ponerse de acuerdo entre sí sobre el tema [*das sachliche Recht seiner Meinung damit wir in der Sache miteinander einig werden können*]. (*TM*, pág. 347; *WM*, pag. 363)

En todo diálogo o conversación genuinos, lo que debe comprenderse [*die Sache*] guía el movimiento del diálogo. El concepto de diálogo es fundamental para captar lo distintivo de la comprensión hermenéutica.

Gadamer es, por supuesto, consciente de las diferencias entre el diálogo que tenemos con los textos y la tradición y aquel que se produce con otras personas. "Los textos son 'expresiones permanentemente fijas de la vida' que deben comprenderse y eso significa que una parte de la conversación hermenéutica, el texto [,] se expresa sólo mediante la otra parte, el intérprete" (*TM*, pág. 349; *WM*, pág. 365)[65]. La conversación o el diálogo que Gadamer toma como la quintaesencia de la comprensión

[65] El reconocimiento de Gadamer de la diferencia entre un diálogo vivo en el cual la otra persona puede cuestionar en un sentido literal la pregunta y el diálogo hermeneutico en el cual "el texto se expresa sólo mediante el otro interlocutor, el intérprete", abre una caja de Pandora de problemas de hermenéutica filosófica. Es fundamental en la comprensión de Gadamer de la hermenéutica filosófica que, si bien siempre comprendemos e interpretamos de maneras diferentes, estamos interpretando el mismo texto, la misma "cosa universal". "Comprender un texto siempre significa aplicarlo a nosotros mismos y saber que, incluso cuando deba siempre comprenderse de maneras diferentes, sigue siendo el mismo texto que se nos presenta de esas maneras diferentes" (*TM*, pág. 359; *WM*, pág. 375). Pero si el intérprete no sólo debe abrirse a lo que el texto "nos dice" y a la "pretensión de verdad" que nos hace sino también al medio lingüístico para responder por el texto, eso genera preguntas sobre en qué sentido, si lo hubiere, podemos hablar del mismo texto, la misma "cosa universal", pues no es el texto *an sich* lo que responde al intérprete, sino sólo el texto según se lo comprende y toda comprensión está condicionada por nuestros prejuicios. Ese es un argumento con el que insistió Nietzsche y se ha convertido en una idea clave del pensamiento postestructuralista. Como mostrara Nietzsche, ese problema puede conducir a un cuestionamiento de la idea misma de verdad y de la "pretensión de verdad" que los textos y la tradición nos hacen. También genera problemas en un contexto ético y político en referencia a en qué senti-

hermenéutica siempre evoca el recuerdo de una conversación o diálogo vivos entre personas, pero en su análisis del diálogo y la conversación resalta no sólo el vínculo común y la novedad genuina que puede cobrar un giro en una conversación, sino la mutualidad, el respeto necesario, la intención genuina de escuchar y comprender lo que el otro dice, la apertura para poner en riesgo y a prueba nuestras propias opiniones mediante semejante encuentro. En su comprensión particular de la filosofía práctica, Gadamer funde el concepto de diálogo, que encuentra ilustrado en los diálogos platónicos, con su comprensión de la *frónesis*[66]. Pero también allí hay fuertes implicaciones prácticas y políticas que no explora, pues toda su obra puede leerse como una muestra de que lo que somos en realidad, lo más característico de nuestra humanidad es que somos seres dialógicos o conversacionales en los cuales "el lenguaje es una realidad". Según la lectura de la historia de la filosofía que hace Gadamer, esa idea puede encontrarse en el comienzo mismo de la filosofía occidental y es la enseñanza más importante que puede aprenderse de esa tradición filosófica en nuestra época.

Pero si hemos de apropiarnos en serio de esa idea central para nuestra propia situación histórica, nos conducirá a tareas prácticas y políticas importantes. Sería una burda distorsión imaginar que podamos concebir todo un dominio político organizado sobre el principio del diálogo o la conversación, considerando las frágiles condiciones necesarias para el diálogo y la conversación genuinos. No obstante, si pensamos qué se necesita para tal diálogo sobre la base de la comprensión y el respeto mutuos y la predisposición para escuchar y poner en riesgo las opiniones y los prejuicios propios, una búsqueda mutua de la corrección de cuanto se dice, habremos definido un ideal regulativo poderoso que puede orientar nuestras vidas prácticas y políticas. Si la quintaesencia de lo que somos es dialógica (y si no es sólo el privilegio de *unos pocos*) entonces, cualesquiera sean las limitaciones de la realización práctica de dicho ideal, puede y debería dar una orientación práctica a nuestras vidas. Debemos preguntarnos qué es lo que bloquea y evita tal diálogo y qué debe hacerse, "lo que es factible, lo que es posible, lo que es

do, si lo hubiere, podemos hablar de los mismos principios, leyes o normas universales mediados por la *frónesis* y quién determina si son lo mismo o no.

[66] Véase *Die Idee des Guten*.

correcto, aquí y ahora" para hacer de ese diálogo genuino una realidad concreta.

Cuanto Gadamer se apropia de Hegel es tan importante como cuanto rechaza. Como hemos visto, la experiencia (*Erfahrung*), el movimiento de la certidumbre (*Gewissheit*) a la verdad (*Wahrheit*), la centralidad de *die Sache selbst* para conducirnos y guiarnos, la forma en la cual ha de lograrse la autocomprensión sólo en el encuentro dialéctico con el "otro" y mediante él, el tema del "reconocimiento", tan central para entender el movimiento de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, el juego de la identidad y la diferencia, el carácter especulativo del lenguaje: todas son ideas que tienen sus resonancias en la hermenéutica filosófica de Gadamer. Lo que Gadamer rechaza de Hegel y critica es la pretensión de finalidad, la idea de que los seres humanos puedan alcanzar el "intelecto infinito", que haya una "verdadera infinitud" que completa el proceso de la experiencia, que haya o pueda haber "conocimiento absoluto" o *Wissenschaft* que supere la apertura esencial y la cualidad anticipatoria de *toda* experiencia. Pero aquí, donde busco mostrar las consecuencias prácticas de lo que dice Gadamer, quiero distinguir su apropiación de Hegel del principio de libertad, una libertad que se realiza sólo cuando hay "reconocimiento" mutuo auténtico entre individuos.

Muchos críticos (y defensores) de Gadamer resaltan las implicaciones conservadoras de la hermenéutica filosófica. Sin lugar a dudas, Gadamer busca conservar la "verdad" que nos habla mediante la tradición si bien, como hemos visto, niega con vehemencia que enfocarse en el factor esencial de la tradición implique la aceptación acrítica de la tradición o el "conservadurismo socio-político". Pero los críticos no han prestado atención a la tensión radical latente implícita en la comprensión que Gadamer hace de la hermenéutica como filosofía práctica. Esa tensión radical se muestra en su énfasis (que en los últimos años ha pasado a ser cada vez más predominante) en la libertad y la solidaridad que abarca a la humanidad entera.

> Pues no hay principio superior de razón que el de la libertad. De allí la opinión de Hegel y nuestra propia opinión también. Ningún principio más supremo que el de la libertad de todos es pensable y comprende-

mos la historia real desde la perspectiva de dicho principio: como la lucha que siempre debe renovarse y nunca termina por esa libertad[67].

En un pasaje que hace eco de la interpretación radical que de Hegel hace la Escuela de Francfort Gadamer escribe:

> El principio de que todos son libres nunca más puede ponerse en duda de nuevo, pero ¿eso significa que, debido a ello, la historia ha llegado a un fin? ¿Todos los seres humanos son de hecho libres? ¿No ha sido la historia desde entonces una cuestión de sólo eso, de que la conducta histórica del hombre debe traducir el principio de libertad en una realidad? Es obvio que esto apunta a la eterna marcha de la historia mundial hacia la apertura de sus tareas futuras y no da seguridad calmante de que todo ya está en orden[68].

Lo que Gadamer nos dice de la libertad se complementa con lo que dice sobre la solidaridad. Su comprensión de la solidaridad también se remonta a su interpretación de la filosofía griega y la primacía del principio de amistad en la ética y la política griegas. Recordamos que cuando examina el análisis de Aristóteles de la distinción entre *frónesis*

[67] "On the Philosophic Element in the Sciences and the Scientific Character of Philosophy", en su *Reason in the Age of Science*, pág. 9. Hay otro aspecto de lo que llamo la calidad radical, de hecho, la calidad subversiva de la escritura y la retórica de Gadamer. Ningún lector minucioso de Gadamer puede evitar asombrarse ante la profundidad de su crítica de todas las formas de dogmatismo y fanatismo. Siempre busca suscitar cuestionamiento. Así, por ejemplo, la publicación de un ensayo como "Platón y los poetas" en el contexto de la Alemania de 1934 debe considerarse un acto subversivo y valiente desde el punto de vista político. Visto de manera superficial, podría parecer tan sólo un escrito académico, pero considérese el significado político de las afirmaciones de Gadamer sobre *La república* de Platón en el trasfondo de la llegada de los nazis al poder.

> El propósito [de *La república*] es generar un nuevo descubrimiento de la justicia en el alma propia y así *dar forma al ser humano político*. No obstante, *esa* educación, la educación real para la participación en el estado, no es más que una manipulación absoluta del alma, una conducción rigurosa de ella a un objetivo predeterminado. Por el contrario, precisamente en cuanto que extiende su cuestionamiento detrás de las ideas morales tradicionales que se suponen válidas, es en sí la nueva experiencia de justicia. Así, esa educación no es instrucción autoritaria basada en una organización ideal en absoluto, sino que vive sólo del cuestionar. (*Dialogue and Dialectic*, pág. 52).

Hace poco tuve ocasión de preguntarle a Gadamer si era consciente del significado político de dicho artículo en el momento de su publicación. Me dijo que parte de la razón por la cual escribió el artículo fue la necesidad de responder a lo que estaba presenciando en Alemania.

[68] "Hegel's Philosophy and Its Aftereffects until Today", en *Reason in the Age of Science*, pág. 37.

y *techné*, observa que la variante de *frónesis* denominada *synesis* requiere amistad y solidaridad.

> Una vez más descubrimos que la persona con entendimiento [*synesis*] no conoce y juzga como alguien que permanece separado y no afectado sino que, más bien, como alguien unido por un vínculo específico con el otro, piensa con el otro y atraviesa la situación con él. (*TM*, pág. 288; *WM*, pág. 306)

También este tema, que Gadamer se apropia de la filosofía griega, se universaliza. "La solidaridad genuina, la comunidad auténtica, deben realizarse"[69]. Cuando resume su respuesta a la pregunta "¿qué es la práctica?", escribe:

> La práctica es conducirse y actuar con solidaridad. No obstante, la solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social. Hay un dicho de Heráclito, el filósofo "que llora": el *logos* es común a todos, pero las personas se comportan como si cada una tuviera una razón privada. ¿Es necesario que esto siga siendo así?[70]

Una de las razones por las cuales muchos pensadores modernos han sentido tanta sospecha por la *frónesis*, y en un sentido más general por la tradición de la filosofía práctica a la cual dio forma Aristóteles, son las connotaciones elitistas de esta "virtud intelectual". El mismo Aristóteles no la pensó como una virtud que pudiera atribuirse a todos los seres humanos sino sólo a aquellos individuos dotados que han recibido educación apropiada. Y no puede negarse que muchos de quienes se han sentido atraídos por esta tradición en la era moderna, en especial en la medida en que se han opuesto a lo que consideran los excesos y la abstracción de la concepción de razón de la Ilustración, no sólo han mantenido una actitud crítica con respecto a la reforma política y la revolución sino que se han sentido atraídos por la cualidad elitista de la *frónesis*, pero Gadamer atenúa ese aura elitista mediante la fusión de su discusión de la *frónesis* con su análisis de un tipo de diálogo y conversación que presupone respeto, reconocimiento y comprensión mutuos. Cuando todos estos elementos se integran con la "verdad" hegeliana ("el principio de que *todos* son libres nunca puede ponerse en duda de

[69] "What Is Practice? The Conditions of Social Reason", en *Reason in the Age of Science*, pág. 80.

[70] Ibid., pág. 87.

nuevo"), se hace manifiesta la radicalización de la *frónesis* y de la *praxis*. Hay un *telos* implícito aquí, no en el sentido de qué se resolverá en el curso de la historia, sino más bien del sentido de aquello que debería realizarse de forma concreta.

La hermenéutica filosófica y la ansiedad cartesiana

Más arriba he sugerido que si hemos de exorcizar la ansiedad cartesiana yendo más allá del objetivismo y el relativismo, necesitamos encontrar una forma alternativa de pensar y de comprender nuestro "ser en el mundo". Ahora estamos en condiciones de ver que todo el proyecto de Gadamer (y todos los senderos que ha seguido) pueden interpretarse como dedicados a este problema, pues la dirección de su pensamiento que en un principio tenía que ver con el análisis de obras de arte, textos y la tradición tiene consecuencias universalistas. Desde la introducción del concepto de juego, con su movimiento oscilante y su optimismo, a su análisis del diálogo y la conversación donde "lo que está en juego en el diálogo y suscita argumentos y contraargumentos y, en última instancia, enfrenta a unos con otros es la ley del tema [*die Sache*]", todos los temas de la hermenéutica filosófica de Gadamer contribuyen a ir más allá del objetivismo y el relativismo. Gadamer no intenta sin más revelar qué sucede cuando "comprendemos" en el sentido limitado y estrecho de la palabra. Si hemos de ser verdaderos seres dialógicos (siempre en conversación, siempre en el proceso de comprender), la dinámica del juego de entendimiento subyace a todas las actividades humanas y las impregna. Gadamer deplora la "conciencia estética" (que también podría denominarse "subjetivismo" o lo que MacIntyre llama "emotivismo" y conduce al relativismo) que pasa a ser dominante en el período moderno. Encuentra las mismas deficiencias e insuficiencias en esa forma de "conciencia histórica" que se piensa como superior y opuesta a los "objetos" históricos. Su análisis positivo de los prejuicios, de la forma en la que nos permiten comprender y al mismo tiempo se ponen en riesgo y a prueba en todo encuentro y experiencia genuinos, también contribuye a ir más allá del objetivismo y el relativismo. Encontramos variaciones del mismo tema en su análisis de la *praxis* y la *frónesis*. En una variedad de formas sutiles, nos muestra qué hay de malo con la manera de pensar que separa el mundo en una dicotomía

de "objetos" existentes *an sich* y "sujetos" desprendidos y colocados por encima de ellos. No comprendemos qué "dicen" las cosas mismas a menos que nos demos cuenta de que su sentido las trasciende y cobra existencia mediante el acaecer o el acontecimiento de la comprensión. Y no nos comprendemos a nosotros mismos como "sujetos" a menos que comprendamos cómo somos siempre seres a los cuales da forma la historia-efectiva y la tradición. Siempre estamos *in media res*: no hay comienzos ni fines absolutos. La experiencia siempre es anticipatoria y abierta. "La verdad de la experiencia siempre contiene una orientación hacia una nueva experiencia... La dialéctica de la experiencia alcanza su propia realización no en el conocimiento definitivo, sino en esa apertura a la experiencia que fomenta la experiencia misma" (*TM*, pág. 319; *WM*, pág. 337). La superación de la ansiedad cartesiana consiste en aprender a vivir sin la idea del "intelecto infinito", la finalidad y el conocimiento absoluto. El enfoque que invade una porción tan amplia del pensamiento de Gadamer y contribuye a dar una perspectiva unificada, su orientación práctico-moral, tiene la intención de recordarnos entender qué significa ser seres históricos finitos que siempre están "camino" a algo y deben asumir responsabilidad personal por sus decisiones y sus elecciones y hacernos volver a entenderlo.

Mientras la crítica sostenida y multifacética que Gadamer hace del objetivismo es clara, puede parecer más cuestionable el que escape de las garras del relativismo, pero su hermenéutica filosófica es tan crítica de las variedades del relativismo como lo es del objetivismo. De hecho, en tanto que comienza su análisis de *Verdad y método* con una crítica de la conciencia histórica y el historicismo, podría decirse que su principal inquietud es desarrollar una crítica del relativismo. La "conciencia estética", como hemos visto, conduce al relativismo –no sólo en el ámbito de la estética, sino en todos los ámbitos de la vida humana. El relativismo en última instancia tiene sentido (y adquiere su plausibilidad) como antítesis dialéctica del objetivismo. Si superamos el objetivismo, si exponemos los errores de esa forma de pensar, al mismo tiempo cuestionamos la inteligibilidad misma del relativismo.

Pero no es necesario dejar las cosas en este nivel abstracto de análisis. Podemos ver cómo las reflexiones de Gadamer sobre el lenguaje, los horizontes y la historicidad contribuyen a socavar el relativismo. La comprensión, dice, es limitado, pero no está cerrado; en esencia es

abierto a la apropiación de lo ajeno. Gadamer, no menos que Popper, tiene una clara actitud crítica con respecto al "mito del marco de referencia", el mito de que estamos para siempre encerrados en nuestros propios horizontes, nuestros propios paradigmas, nuestra propia cultura. "Así como el individuo nunca es un individuo sin más, porque siempre está involucrado con otros, el horizonte cerrado que, se supone, encierra una cultura también es una abstracción. El movimiento histórico de la vida humana consiste en el hecho de que nunca está por completo vinculado con punto de vista individual alguno y, por ende, nunca puede tener un horizonte de hecho cerrado" (*TM*, pág. 271, *WM*, pág. 288). Gadamer nos ayuda a comprender la "verdad" de la tesis de la inconmensurabilidad y a rechazar lo falso de ella. Muestra que, en tanto se la utiliza para apuntar a la apertura de toda experiencia y todo lenguaje y para describir nuestra situación como seres en todo momento desafiados a entender lo ajeno y, por lo tanto, a poner en riesgo nuestros prejuicios, la tesis de la inconmensurabilidad, para él, es una idea básica para comprender nuestro "ser en el mundo".

Gadamer también expone otro rasgo del relativismo. Las variedades del relativismo en todo momento coquetean con la sugerencia de que cuanto consideramos real o verdadero o correcto es arbitrario, como si pudiéramos de alguna manera decidir sin más, mediante un acto de la voluntad, qué es real, verdadero y correcto, pero la historicidad no debe confundirse con la arbitrariedad. Gadamer nos recuerda que pertenecemos a la tradición, la historia y el lenguaje más de lo que ellos nos pertenecen a nosotros. No podemos escapar al poder dinámico de la historia-efectiva, que siempre da forma a aquello que llegaremos a ser. Nos convertimos en payasos de la historia si pensamos que por un acto de la voluntad podemos escapar a los prejuicios, las prácticas y las tradiciones que constituyen cuanto somos y que, según la frase de Rorty, se han "forjado" en el curso de la historia, pero también estamos siempre en proceso de modificar y dar forma a aquello que llegaremos a ser.

Pero incluso cuando comprendamos cómo la hermenéutica filosófica contribuye con ir más allá del objetivismo y el relativismo y brinda ejemplificación concreta de qué significa tal más allá, no logra por completo marcar el rumbo de superación del objetivismo y el relativismo. He tratado de mostrar que muchos de los problemas que Gadamer deja sin resolver están relacionados con las ambigüedades que se permite en

relación con el significado de la verdad y, específicamente, tienen que ver con la validación de las "pretensiones de verdad" que la tradición nos hace. Y en este punto debe admitirse con sinceridad que existe el peligro de caer de nuevo en el relativismo. He sostenido que Gadamer tiene un verdadero compromiso con la comprensión comunicativa de la verdad y cree que las "pretensiones de verdad" siempre exigen de manera implícita argumentaciones que las justifiquen, pero no ha logrado explicitar por completo esa idea. Tampoco llega a advertir cómo esa ambigüedad transforma gran parte del resto de lo que dice pues, si bien todos las pretensiones de verdad son falibles y están abiertas a crítica, siguen requiriendo validación (una validación que puede concretarse sólo mediante la postulación de las mejores razones y los mejores argumentos que puedan darse para sustentarlos), razones y argumentos en sí incrustados en las costumbres desarrolladas a lo largo de la historia. Nunca escapamos a la obligación de buscar validar las pretensiones de verdad mediante argumentación y la apertura de nosotros mismos a la crítica de los otros.

La ambigüedad que Gadamer se permite en referencia al sentido y la validación de las pretensiones de verdad tiene consecuencias para la distinción y el contraste entre Verdad y Método. En general, cuando trata a la comprensión hermenéutica, habla de él como un "tipo por completo diferente de conocimiento y de verdad" producto del Método y de la ciencia, pero nunca ha desarrollado un análisis completo del tipo de conocimiento y de verdad que considera característicos del Método y de las ciencias naturales. Nunca queda del todo claro, por ende, qué es *común* a esas *diferentes* formas de conocimiento y de verdad. Y hay tendencias encontradas en lo que dice Gadamer. Por momentos, sugiere que esos dos tipos de conocimiento y de verdad son compatibles en la medida en que seamos conscientes de los límites y del ámbito propio de la ciencia. No es la ciencia el principal blanco de su crítica, sino el cientificismo. Pero con frecuencia parece sugerir que el Método (o la ciencia) nunca bastan para revelar la Verdad. Dadas las fuertes afirmaciones que hace sobre la universalidad de la hermenéutica, hay algo engañoso sobre ese contraste, pues si la comprensión subyace a toda investigación y todo conocimiento humanos, lo que Gadamer califica de Método debe en sí ser hermenéutico. El contraste apropiado por ende no sería entre Verdad y Método, sino entre los diferentes tipos o

las diferentes dimensiones de práctica hermenéutica. Gadamer tiende a recurrir a una imagen de la ciencia que la filosofía postempirista y la historia de la ciencia han cuestionado. Para ser justos con él, deberíamos observar que completó su principal estudio de la hermenéutica antes del surgimiento de la filosofía postempirista y de la historia de la ciencia. Hay algo correcto en comprender la importancia de la matematización del mundo físico, la búsqueda de leyes invariables, la centralidad de la forma hipotético-deductiva de explicación de las ciencias y la función central que desempeña la predicción en la ciencia pero, como hemos visto, la dimensión hermenéutica de las ciencias debe calificar todos esos elementos. El Método es más semejante a la comprensión hermenéutica de lo que con frecuencia reconoce Gadamer y en lo que respecta a la validación de comprensiones e interpretaciones encontradas, nos enfrentamos con el tipo de problemas críticos tan fundamentales para comprender la investigación científica. Gadamer habla de su énfasis en la tradición y la asimilación de lo pasado y heredado como un correctivo para las tendencias del pensamiento moderno que hacen caso omiso o son insensibles a la tradición y la historia-efectiva pero, si pensamos mediante ese "correctivo", volvemos a la necesidad de integrar la "verdad" de las tradiciones cartesiana y de la Ilustración que Gadamer está criticando –la exigencia de criterios intersubjetivos y públicos de evaluación de todas las pretensiones de verdad por parte de la comunidad de intérpretes.

Todas estas tensiones y problemas quedan patentes en la aclaración de *praxis* y *frónesis* de Gadamer. Nos ha abierto a nuevas preguntas a las cuales no da respuestas adecuadas. El dedicarnos a investigar aquello a lo que se refiere con verdad y crítica, el volcar nuestra atención al estado de los principios compartidos y los universales necesarios para ejercer la *frónesis* o para examinar qué tipo de comunidades son necesarias para que todos los individuos puedan asumir la "tarea más noble del ciudadano (tomar decisiones conforme la responsabilidad propia)" o a las preguntas causales legítimas que deben enfrentarse cuando se busca comprender y explicar la dinámica, los conflictos y las contradicciones de la sociedad contemporánea o a las implicaciones prácticas de cuanto tiene para decir sobre el diálogo, la conversación, la libertad y la solidaridad nos lleva más allá de la hermenéutica filosófica. Esas preguntas nos llevan (con una comprensión más profunda de la finitud humana

que nos ayuda a exorcizar la ansiedad cartesiana) a la tarea de aclarar mejor qué significa la *praxis* en nuestra situación histórica y para las tareas prácticas de concretar lo que Gadamer defiende con tanta nobleza como central a nuestra humanidad.

PARTE CUATRO

Praxis, discurso práctico y juicio

A esta altura de nuestra investigación, hemos abierto el juego (el movimiento oscilante) de la ciencia, la hermenéutica y la *praxis*. Cuando exploramos la nueva imagen de ciencia que ha estado desarrollándose en la filosofía postempirista y en la historia de la ciencia, fuimos testigos de la recuperación de la dimensión hermenéutica de la ciencia tanto en las ciencias naturales como en las sociales. En la filosofía de las ciencias naturales, lo característica de tal desarrollo es que ha comenzado con una obsesión con el sentido y la referencia de términos singulares (lógicamente nombres propios y definición ostensiva), pasó a la búsqueda de un criterio riguroso para discriminar por medios empíricos sentencias o proposiciones significativas, cambió a la evaluación de esquemas conceptuales conflictivos y por último pasó a darse cuenta de que la ciencia debe entenderse como proceso dinámico a lo largo de la historia donde hay teorías de paradigmas y programas de investigación y tradiciones de investigación enfrentados y conflictivos. Para obtener una perspectiva fructífera de la racionalidad de la ciencia misma, es necesario ver que las razones y los argumentos que emplea la comunidad de científicos se fundan en prácticas sociales y que hay una apertura esencial en los criterios y normas mismos que guían la actividad científica. Ha habido cada vez mayor conciencia de la función vital que desempeña la interpretación en cada etapa de la actividad científica y un cuestionamiento de toda división permanente entre observación y teoría. La distinción entre los hechos y las observaciones relevantes y nuestra explicación teórica de ellos es cambiante y pragmática; a lo que se consideran los hechos mismos dan forma nuestro entendimiento previo y nuestras interpretaciones teóricas. Hemos llegado a apreciar la medida en la cual los "hechos" socavan las teorías científicas y cómo eso hace posibles explicaciones teóricas alternativas y conflictivas. Hemos visto el error de pensar que hay o puede haber algún procedimiento

de decisión por cálculos o algoritmos para evaluar hipótesis y teorías científicas. Si bien gran parte de la polémica en el campo de la filosofía y la historia de la ciencia siguen influidos por la dicotomía entre objetivismo y relativismo, esa dicotomía oculta la coherencia subyacente y los puntos en común que comparten los participantes de la discusión. Y un elemento central de esa nueva interpretación es un modelo dialógico de la racionalidad que resalta el carácter práctico, *comunitario* de esa racionalidad donde hay elección, deliberación, interpretación, sopesar sensato y aplicación de "criterios universales" e incluso desacuerdo racional sobre qué criterios son relevantes y más importantes. Es una ilusión pensar que ante los hechos siempre sabemos (en principio) qué contará como refutación decisiva de una teoría propuesta o que el epistemólogo puede descubrir reglas fijas y permanentes a utilizarse para resolver diferencias. Las diversas teorías de "racionalidad instantánea" no logran capturar lo distintivo de la ciencia como actividad racional. No obstante, la argumentación racional comunitaria puede justificar paradigmas, teorías y programas de investigación alternativos. Lo que ha de considerarse evidencia y razones para sustentar una teoría propuesta puede cuestionarse por medios racionales – incluso cuanto ha de considerarse crítica propia. Los presentimientos, las intuiciones, las suposiciones, todo ello desempeña una función en la investigación científica, pero el científico nunca escapa a la obligación de sustentar sus juicios con las mejores razones y los mejores argumentos posibles. Las decisiones y elecciones comunitarias no son arbitrarias o meramente subjetivas. Pueden perderse y ganarse cosas en el reemplazo de una tradición científica por otra, pero la ciencia sí progresa. La nueva comprensión de la ciencia no cuestiona el progreso científico ni el crecimiento del conocimiento científico sino más bien las doctrinas epistemológicas imperfectas que alegan que el progreso puede medirse mediante una apelación a una matriz ahistórica permanente o un lenguaje descriptivo neutral. La "verdad" de la tesis de la inconmensurabilidad no sustenta el tipo de relativismo que sugiere el mito del marco de referencia, según el cual somos prisioneros atrapados en marcos lingüísticos cerrados. Por el contrario, nos permite hacernos más sensibles a los desafíos que han de enfrentarse en la comparación y la evaluación de diferentes paradigmas y orientaciones teóricas.

Hemos visto también cuántos paralelos hay entre los debates de racionalidad en las ciencias naturales y las ciencias sociales. Hemos notado que la dimensión hermenéutica es incluso más importante en las disciplinas sociales que en las ciencias naturales, dado que las disciplinas sociales se dedican a seres humanos que siempre participan de la construcción y la deconstrucción social de su mundo. Si bien tal diferencia nos presenta una variedad de problemas en la comprensión de los seres humanos, no *basta* para justificar el llegar a la conclusión de que hay una brecha lógica o una dicotomía conceptual entre las disciplinas naturales y las sociales. Cuando pensamos que nuestra tarea es salir de nuestro propio horizonte lingüístico, separar todas nuestras precomprensiones e ingresar en un mundo radicalmente diferente, sugerimos una imagen falsa. Por el contrario, la tarea siempre consiste en encontrar los recursos dentro de nuestro propio horizonte, nuestras prácticas lingüísticas y nuestra experiencia que puedan permitirnos comprender qué nos enfrenta como algo ajeno. Y tal comprensión requiere un juego dialéctico entre nuestra precomprensión y las formas de vida que estamos intentando comprender. Es de esa forma que podemos poner en riesgo y a prueba nuestros propios prejuicios y no sólo podemos llegar a comprender qué es el "otro" con respecto a nosotros, sino también comprendernos mejor nosotros mismos.

Subyacente en la recuperación de la dimensión hermenéutica de las ciencias hay una inquietud práctico-moral, una inquietud que busca erradicar las diferentes formas de cientificismo y positivismo que siguen tan extendidas y abrir un espacio para el concepto de "aprender de" lo diferente y ajeno y para recuperar la integridad del concepto de sabiduría práctica.

La recuperación de la dimensión hermenéutica de las ciencias ha conducido a un encuentro con la hermenéutica filosófica misma, en especial conforme la elaboró Gadamer. Desde el siglo XIX, cada vez que se apeló a la hermenéutica para aclarar lo característico de las *Geisteswissenschaften*, hubo una tendencia a contrastar las *Geisteswissenschaften* con las *Naturwissenschaften*, a "ubicar" algún principio fijo de demarcación, pero gran parte de esa discusión y muchos de los contrastes típicos entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* se han basado en una interpretación epistemológica falsa y desacreditada de las ciencias naturales. Hay continuidades y diferencias entre esas diversas disciplinas y

esas continuidades y diferencias son cambiantes y pragmáticas. Mientras la primera etapa de investigación tuvo por objeto buscar algún principio fijo y riguroso de demarcación (entre la ciencia y la no ciencia o entre las ciencias naturales y las sociales o entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*), el énfasis de las diferencias pragmáticas cambiantes ha reemplazado esa estrategia global.

Hemos visto también cómo en el siglo XX ha habido un cambio importante en la comprensión misma de la hermenéutica. Hoy en día se alega que es ontológica y universal. En las investigaciones de Gadamer sobre la función de las preconcepciones y los prejuicios de todo comprender y conocer, en su restauración de la centralidad del concepto de tradición como algo que siempre da forma de hecho a lo que somos en el de llegar a ser, en su intento de situar la racionalidad misma dentro del contexto de las tradiciones vivas, en desarrollo, hemos abordado temas implícitos en la recuperación de la dimensión hermenéutica de las ciencias naturales y sociales, pero el movimiento o el juego aquí no se da sólo en una dirección. Como hemos visto, los argumentos más débiles de Gadamer son los que aclaran la función de la argumentación en la validación de todas las pretensiones de verdad y en la elucidación de la naturaleza de la crítica en la interpretación hermenéutica. Su contraste entre el Método y la Verdad es exagerado. Esa dicotomía oculta la continuidad entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*. El carácter crítico de la evaluación de teorías y paradigmas científicos conflictivos se asemeja más al carácter crítico de evaluar interpretaciones hermenéuticas rivales de lo que explicita Gadamer. Y así como es esencial enfocar la atención en los criterios efectivos para evaluar teorías rivales y tradiciones de investigación de la ciencia, existe un problema análogo en lo que respecta a poner a prueba y evaluar interpretaciones rivales de textos, obras de arte y tradiciones.

El tema destacado de la hermenéutica filosófica de Gadamer es su fusión de la hermenéutica con la *praxis* y su afirmación de que la comprensión misma es una forma de razonamiento práctico y conocimiento práctico: una forma de *frónesis*. En un principio, Gadamer introdujo su apelación a la *frónesis* para aclarar el momento de aplicación o apropiación involucrado en toda comprensión, pero al argumentar que la hermenéutica misma es heredera de la tradición más antigua de la filosofía práctica buscó mostrar cómo la apropiación de los conceptos clásicos

de *praxis* y *frónesis* nos permite adquirir una perspectiva crítica de nuestra propia situación histórica en la cual hay una amenaza y un peligro constantes de que la tecnología basada en la ciencia domine nuestra sociedad, una falsa idolatría del experto, una manipulación de la opinión pública mediante técnicas poderosas, una pérdida de orientación moral y política y una socavamiento del tipo de razón práctica y política necesaria para que los ciudadanos tomen decisiones responsables. He intentado mostrar cómo las diferentes sendas que siguió Gadamer ayudan en su totalidad a entender nuestro ser-en-el-mundo como dialógico y cómo contribuyen con la superación del objetivismo y el relativismo, pero al mismo tiempo busqué exponer algunas de las deficiencias y tensiones de su propia apropiación de la *praxis* y la *frónesis* y revelar el impulso radical de su propio pensamiento, un pensamiento que apunta al objetivo de nutrir el tipo de comunidades dialógicas en las cuales puede ejercitarse la *frónesis* y la libertad de todos los seres humanos encuentra realización concreta.

En esta parte, quiero explorar con mayor profundidad los problemas que surgen para abordar nuestra situación histórica y entender el sentido de la *praxis*, la *frónesis* y conceptos relacionados semejantes como el de discurso práctico y juicio. Y quiero hacerlo mediante la consideración de aportes a dicha conversación por parte de dos pensadores que al mismo tiempo tienen mucho en común con Gadamer pero también marcan sorprendentes diferencias de énfasis con respecto a él en lo referente a la importancia de la *praxis*: Jürgen Habermas y Hannah Arendt. Al enfrentar los puntos fuertes y las debilidades de estos pensadores entre sí, podemos enriquecer nuestra comprensión de la *praxis* y de las tareas que nos enfrentan en nuestra situación histórica. También quiero evaluar los proyectos de Gadamer y de Habermas en referencia al tiempo de crítica deconstructiva que ha pasado a estar tan de moda hoy en día. Mediante la postulación de las objeciones de Richard Rorty, espero mostrar que, a pesar de lo que al principio podría parecer ser una crítica devastadora, Rorty contribuye a sacar a relucir las ideas más esenciales de las visiones respectivas de Gadamer y de Habermas. Durante toda esta parte, entonces, mi principal objetivo es presentar los puntos en común que contribuyen a dar sentido a las diferencias entre estos pensadores. Son esos puntos en común los más relevantes para nosotros y los que nos permiten comprender lo que podría llamarse la paradoja moderna (o

postmoderna) de las posibilidades de la *praxis* humana – que el tipo de solidaridad, interacción comunicativa, diálogo y juicio necesarios para la realización concreta de la *praxis* ya presupone formas incipientes de la vida comunitaria que tal *praxis* busca promover. Por último, veremos el sentido en el cual el movimiento más allá del objetivismo y el relativismo es en sí una tarea práctica.

Un interludio histórico

Antes de explorar algunas de las semejanzas de familia y convergencias de Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt en lo referente a la cuestión de la *praxis* y la *frónesis*, quiero hacerle justicia a las notables e importantes diferencias entre ellos. Dichas diferencias pueden explorarse desde dos perspectivas interrelacionadas: mediante un esbozo de las diferentes tradiciones y experiencias filosóficas e intelectuales que han dado forma efectiva a sus pensamientos y mediante un resumen de las diferentes problemáticas que establecen el foco de su trabajo. Es debido a que esas diferencias en un principio parecen se tan marcadas que la convergencia que deseo mostrar pasa a ser tan importante. No pretendo afirmar que en realidad todos están diciendo "lo mismo" o incluso que existe alguna gran síntesis en la cual puedan integrarse sus puntos de vista opuestos. A fin de cuentas existen conflictos importantes entre ellos. No obstante, sus perspectivas se complementan y puede interpretárselas como posiciones que contribuyen con un discurso común. En sus obras se representa la mayoría de las tendencias más importantes de la filosofía del siglo XX. Por lo cual, si de hecho hay puntos en común (reflejados en la emergencia de un universo de discurso e inquietud compartido), eso muestra una forma de unir puntos de vista muy divergentes. Comenzaré por colocar a cada uno de ellos en su entorno intelectual particular y después mostrar cómo sus experiencias personales han afectado los problemas que han elegido colocar en primer plano en sus obras.

Ya hemos visto cuánto de la apropiación de la filosofía griega (en especial de Platón y de Aristóteles) y de Hegel y de su continuo diálogo con Heidegger ha determinado la comprensión de Gadamer de la hermenéutica filosófica y que su apropiación ha sido crítica y transformadora –que cuanto toma de cada uno de esos filósofos es tan importante como

lo que rechaza con vehemencia. El mismo Gadamer con frecuencia afirma que su punto de partida (la tradición dentro de la cual se coloca) es el Romanticismo germánico. Es casi como si se impusiera la tarea de repensar la "pretensión de verdad" implícita en dicha tradición de una manera que evite las paradojas del historicismo y el relativismo del siglo XIX. A pesar de su interés por la ética y la política (donde el modelo es siempre el *etos* y la *politiké* griegos, más que los análisis científicos sociales contemporáneos de la sociedad y la política), como hemos visto, su inquietud permanente ha sido comprender la comprensión misma, en especial en lo concerniente a las obras de arte, los textos literarios y la historia.

El período intelectual de formación de la carrera de Gadamer fue el primer cuarto del siglo XX. Podemos detectar una fuerte continuidad entre los intereses de su juventud y los que emergieron en Alemania en la última parte del siglo XIX y las primeras décadas del XX: la tradición romántica; el crecimiento de la conciencia histórica; la hermenéutica; las *Geisteswissenschaften*, comprendidas como disciplinas morales; y los orígenes de la fenomenología en la innovadora obra de Husserl. Gadamer también ha observado cuán importante fue Kierkegaard para él, así como el ambiente cultural que rodeaba al círculo de Stefan George. Por ende, existe una fuerte continuidad histórica entre el desarrollo intelectual de formación de Gadamer y la filosofía alemana del siglo XIX. Podemos ver una expresión patente de ello cuando recordamos el desarrollo del pensamiento alemán desde Scheliermacher hasta Dilthey, Husserl y Heidegger, donde cada pensador sucesivo definía su propio punto de partida en relación con su predecesor (o en oposición a él)[1].

Para comprender las diferencias entre Gadamer y Habermas, es esencial darse cuenta de que cuanto separa a esos dos filósofos alemanes es mucho más que treinta años de diferencia de edad, pues el mundo en el que creció y llegó a la madurez intelectual Habermas, que coincide con el ascenso y la caída de la Alemania nazi, fue casi por completo diferente a aquel en el cual creció Gadamer. Mientras la experiencia primaria de Gadamer ha sido la de una continuidad histórica, la experiencia formadora primaria de Habermas fue la de la discontinuidad: el trauma de un

[1] Véase el resumen autobiográfico de Gadamer, *Philosophische Lehrjahre* (Francfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977).

quiebre casi total de la tradición. Muchos comentaristas de Habermas tienden a ignorar o restar importancia a las circunstancias históricas específicas que tuvieron decisiva influencia en él durante las décadas de 1940 a 1960: la caída de la Alemania nazi, el descubrimiento por parte de los alemanes de las proporciones del horror de esa época recién después de terminada la guerra y la esperanza de iniciar un nuevo comienzo. No obstante, no lograremos comprender incluso la obra más teórica de Habermas si ignoramos ese contexto. Lo que impresionó a Habermas cuando era un joven estudiante fue la incapacidad de la cultura alemana del siglo XX de proporcionar una contraofensiva seria al ascenso de la ideología nazi. Eso siempre ha influido en su cautela sobre la influencia y los efectos de las enseñanzas de Heidegger, a pesar de reconocer el genio filosófico particular de éste. Incluso la tendencia a colocar a Habermas en la tradición de la Escuela de Fráncfort es una suerte de ficción histórica. Uno siente la tentación de decir que la "Escuela de Fráncfort" es una invención que cobró forma recién después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Horkheimer y Adorno regresaron a Alemania a refundar el Instituto de Investigación Social de Fráncfort. Si bien fue asistente de Adorno, Habermas fue haciéndose consciente de forma gradual de la obra de las primeras épocas del instituto. Recién en la década de 1960 descubrió por sí mismo las dimensiones completas del muy creativo trabajo que los integrantes del Instituto hicieron en el exilio en Nueva York.

Como dijera Habermas en una entrevista reciente, durante sus años de estudiantes "vivía en el ámbito teórico" de la década de 1920:

> Había leído a Lukács. Inspirado por los jóvenes hegelianos, leí la transición de Kant al idealismo "objetivo" con mucho interés. Junto con esto estaban mis muy fuertes intereses políticos diarios. Había leído *Historia y conciencia de clase* tanto con fascinación como con el pesar de que perteneciera al pasado. Después leí *La dialéctica de la Ilustración* y las primeras obras que publicó Adorno después de la guerra. Me dieron el coraje para leer a Marx de manera sistemática y no sólo desde el punto de vista de la historia. La Teoría Crítica, la Escuela de Fráncfort: en aquella época no existían cosas como esas. Leer a Adorno me había dado el coraje para estudiar de manera sistemática lo que representaban Lukács y Korsch para la historia del pensamiento: la teoría de la reificación como teoría de la racionalización, en el sentido de Max Weber. Ya en aquella época mi problema era el de una teoría del modernismo,

> una teoría de la patología del modernismo, desde el punto de vista de la realización (la realización deformada) de la razón en la historia[2].

Habermas comenzó su carrera intelectual, entonces, con el intento de redescubrir ,reconstruir y repensar el desarrollo del pensamiento alemán que va desde Kant hasta Fichte, Schelling, Hegel y Marx. Si bien siempre ha sido crítico de las variedades de ortodoxias marxistas y le preocupó erradicar los orígenes de dichas ortodoxias en Marx mismo, Habermas se piensa trabajando en una tradición hegeliano-marxista en la cual el proyecto es ahora reconstruir de manera radical lo que vive en dicha tradición, rechazar con audacia y sinceridad cuanto ya no puede justificarse y enfrentar los nuevos desafíos culturales, científicos, sociales y políticos del mundo contemporáneo. Además de la tradición del pensamiento alemán que va de Kant a Marx, Habermas ha buscado también reapropiarse de la tradición sociológica que incluye a Weber, Durkheim y Parsons. El quiebre en la tradición que sufrió fue profundamente traumático, pero también tuvo un efecto intelectual liberador. Le dio la oportunidad de un encuentro nuevo y abierto con otras orientaciones intelectuales y otros desarrollos científicos, incluida la lingüística y la filosofía analítica angloamericanas, la lingüística contemporánea, el psicoanálisis, las teorías del desarrollo cognitivo y moral y variedades de enfoques nuevos en el ámbito de las disciplinas sociales. Una de sus principales y profundas influencias ha sido el pragmatismo estadounidense, en especial conforme lo representan Peirce, Dewey y Mead. Habermas es uno de los pocos pensadores alemanes que toman en serio el pragmatismo estadounidense y lo estudian sin los cegadores prejuicios característicos de tantos pensadores continentales. Resulta quizá irónico que su comprensión y apropiación del pragmatismo sea mucho más incisiva que la de muchos filósofos estadounidenses profesionales contemporáneos.

Hannah Arendt siempre fue una inconformista intelectual y se enorgulleció de considerarse una pensadora independiente, no perteneciente a escuela de pensamiento alguna y no suscripta a ningún "-ismo", pero no debemos olvidar cuánto efecto tuvo en ella la carismática influencia del joven Heidegger cuando en 1924, cuando era una precoz mujer

[2] Habermas, "Dialectics of Rationalization: An Interview" *Telos* 49 (1981): 7. La entrevista original se publicó en *Ästhetik und Kommunikation* 45-46 (1981): 126-157.

judía de dieciocho años de edad, fue a estudiar con él a Marburgo. (En 1924 Heidegger tenía treinta y cinco años de edad y Gadamer, que también estaba en Marburgo, tenía veinticuatro). Después de abandonar Marburgo para pasar un semestre estudiando con Husserl, Arendt fue a Heidelberg, donde pasó a ser estudiante de Jaspers. Durante esos años de Heidelberg (1925-1929), Jaspers, con quien Arendt mantuvo una amistad de toda la vida, contribuyó a fomentar su perdurable interés por Kant. En aquellos años de juventud Arendt sentía poco interés por la política e incluso menos interés por sus problemas teóricos. Si los acontecimientos del siglo XX hubieran sido diferentes, bien habría podido desarrollar una carrera académica distinguida en el mundo relativamente insular de la universidad alemana, pero Arendt, que siempre afirmó que su pensamiento se fundaba en sus experiencias, fue testigo de los horrores y los traumas de la Europa del siglo XX. Vivió el surgimiento del antisemitismo, el fascismo y el totalitarismo. Sufrió de manera directa su propio quiebre con la tradición. Comenzó a formular el proyecto de intentar comprender la oscuridad de nuestros tiempos. Bien en sus investigaciones de los orígenes del totalitarismo, bien en el juicio de Eichmann o en los nuevos movimientos políticos, siempre buscó desarrollar distinciones, categorías y un modo de pensamiento que arrojara algo de luz en lo que parecía casi incomprensible[3].

Richard Rorty, el nativo estadounidense de estos cuatro pensadores, es contemporáneo de Habermas. Mientras el interés explícito por comprender la *praxis* ha sido focal para los otros tres, a Rorty no le ha sucedido lo mismo. Fue estudiante de filosofía en la Universidad de Chicago y la Universidad de Yale durante los últimos años de la década de 1940 y los primeros de la década de 1950, una época en la cual las principales ortodoxias filosóficas de Estados Unidos eran el empirismo lógico y la llamada filosofía del lenguaje común. Mientras dichos movimientos estaban difundiéndose y conquistando muchos departamentos de filosofía de posgrado, tanto Chicago como Yale eran bastiones de la resistencia.

Así que, incluso en etapas posteriores del desarrollo de Rorty, cuando sufrió la profunda influencia de las obras de Sellars y de Quine, la

[3] Véase la biografía de Hanna Arendt de Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982).

propia formación intelectual de su juventud le dio una cierta ventaja crítica a la hora de evaluar las diferentes variedades de la filosofía analítica. El primer artículo que publicó, "Pragmatismo, categorías y lenguaje" (1961), ya introdujo temas presentes en toda su obra: la tradición pragmática estadounidense y el poder terapéutico del Wittgenstein maduro. Durante la década de 1960 y los primeros años de la de 1970, Rorty escribió una cierta cantidad de ponencias importantes sobre los problemas que más preocupaban a la comunidad angloamericana de filósofos profesionales, pero una lectura detenida de dichas obras también revela que había algo más. Si bien argumentaba con un estilo que había pasado a ser canónico para los filósofos analíticos, también parecía estar formulando preguntas muy perturbadoras sobre algunas de las presuposiciones tácitas y los supuestos no cuestionados de dichos filósofos. Cuanto al principio habían parecido ser meras dudas y reservas emergió, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de 1979, como una crítica comprehensiva no sólo de la filosofía analítica, sino de toda la "tradición cartesiano-lockeano-kantiana" y, en su aplicación de una variedad de recursos retóricos y lenguajes filosóficos alternativos para llevar a cabo su crítica terapéutica, exhibió una afinidad con el tipo de estrategias deconstructivas que han pasado a estar tan de moda en el postestructuralismo francés. En su obra más reciente defiende una nueva forma de pragmatismo derivada de su lectura y apropiación de James y de Dewey, pero en todo su desarrollo filosófico, y a pesar de sutiles cambios de su pensamiento, hay una inquietud que atraviesa todos sus escritos: su fascinación por los problemas de la metafilosofía, por la búsqueda de desenmascarar las presunciones de las diferentes formas de discurso filosófico y de aclarar qué función podría desempeñar todavía la filosofía en la vida cultural contemporánea.

He presentado estos breves esbozos de los contextos en los cuales Gadamer, Habermas, Arendt y Rorty han desarrollado sus perspectivas filosóficas características sobre todo porque contribuye a enfocar la atención en problemas y temas claves de sus obras. Gadamer encaja de manera directa en la tradición de pensamiento humanístico que se remonta a la filosofía griega y rejuveneció y prosperó en la Alemania del siglo XIX. Todo su proyecto filosófico puede caracterizarse como una apología del aprendizaje humanístico. Durante toda su carrera ha buscado mostrar que la tradición humanística, entendida como correspon-

de, es un correctivo esencial para el cientificismo y la obsesión por el pensamiento técnico instrumental dominantes en la actualidad. Según Gadamer, la comprensión auténtica basada en la tradición y la autoridad legítima produce un tipo característico de conocimiento práctico y verdad práctica.

Habermas, quien no sólo descubrió que la hermenéutica contribuye a resaltar las limitaciones de los modos positivistas de pensamiento sino también que todo el conocimiento social tiene una dimensión hermenéutica esencial, se ha dedicado sobre todo a la cuestión de la fundación de una teoría crítica de la sociedad. Desde su perspectiva, ni la crítica de la ideología, conforme la desarrollara Marx, ni la teoría crítica de los pensadores más antiguos de Fráncfort son suficientes para proporcionar una respuesta satisfactoria a dicha cuestión fundacional. De a poco fue resultándole más clara la necesidad de elaborar una teoría integral de la racionalidad. Si bien es consciente de la inmensidad y la complejidad de su programa de investigación, ha sostenido que la tarea es inevitable si hemos de erigir sobre bases racionales una teoría crítica de la sociedad. Otra forma de caracterizar el proyecto de Habermas es decir que, si bien es por completo consciente del lado oscuro de la dialéctica de la Ilustración, ha buscado mostrar que sigue habiendo una manera de redimir, reconstruir y defender por medios racionales las aspiraciones emancipadoras de la Ilustración, aspiraciones emancipadoras que exigen que la autonomía y la libertad concreta abarquen a toda la humanidad.

La principal inquietud intelectual de Arendt pasó a ser el intento de recuperar lo distintivo de la *vita activa* y, en especial, la forma suprema de la actividad humana, lo que llama acción (*praxis*). Para ella no se trataba de sólo un problema intelectual, sino del problema más vital de los tiempos modernos. Sentía que los pensadores profesionales desde Platón habían tendido a distorsionar la naturaleza de la acción y de la política y que en el mundo moderno se había dado una inversión catastrófica dentro de la *vita activa*, lo cual condujo a la victoria de una mentalidad de la fabricación y el trabajo. Incluso su enfoque del estudio del totalitarismo sufrió la influencia de su comprensión de la acción pues el totalitarismo, pensaba, era algo de una "novedad" muy peculiar que había emergido recién en el siglo XX y buscaba destruir la pluralidad misma que ella consideraba condición de la acción y la política.

La cuestión central de Rorty ha sido la de la naturaleza de la filosofía misma. Quizá sea verdad que toda la historia de la filosofía, cuando se la examina con detenimiento, ha sido una historia de crisis para la filosofía, pero en ninguna otra época ha habido un cuestionamiento tan profundo y radical de qué es la filosofía, qué puede ser, cómo contribuye con la cultura humana, si es que contribuye de alguna manera. Todos los escritos de Rorty giran en torno a esta cuestión.

En el *Spiel* (el interjuego) de contrastes y comparaciones de Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt, emplearé una noción que atraviesa todas sus obras. Quiero mostrar cómo puede leérselos como voces diferentes de una conversación coherente. Después de resaltar sus virtudes y debilidades y mostrar algunas de las maneras en las cuales se complementan entre sí, quiero reflexionar, hablando de manera más directa con mi propia voz, sobre los temas en común que emergen.

Discurso práctico: Habermas

La perspectiva más esclarecedora para entender las importantes diferencias entre Gadamer y Habermas es la que comienza por examinar cuánto tienen en común en referencia al tema de la "aplicación". Ya en la reseña crítica inicial de *Verdad y método* Habermas declaró, "considero que el logro real de Gadamer es demostrar que la comprensión hermenéutica está vinculada con la necesidad trascendental de articulación de una autocomprensión que oriente la acción"[4]. Resulta instructivo ver cómo dicha perspectiva se elabora y transforma en el intento del mismo Habermas de desarrollar una teoría integral de la acción comunicativa y la racionalidad. Para Habermas no menos que para Gadamer no podemos escapar por completo de nuestro horizonte cuando buscamos comprender lo ajeno. Eso tiene una importancia central para toda la teoría de la racionalidad. Habermas sostiene que es una ilusión pensar que podemos asumir la posición de observadores desinteresados mediante una interrupción de todas nuestras precomprensiones en lo que respecta a comprender otras formas de vida, horizontes y cuanto pretende ser otra norma de racionalidad. Si queremos describir otras

[4] "A Review of Gadamer's *Truth and Method*", en Dallmayr y McCarthy, *Understanding and Social Inquiry*, pág. 351.

formas de vida o etapas anteriores de nuestro propio desarrollo social, sólo podemos hacerlo mediante la adopción de la "actitud performativa" de quien participa de un proceso de comprensión mutua.

Es importante distinguir las diferentes funciones que desempeña la evaluación en el proceso. El principal punto de Habermas es que "clasificar" o "describir" actos de habla presupone que comprendamos los tipos de pretensiones de validez que hacen. Todo intérprete debe tener la capacidad de aclararse a sí mismo las razones implícitas que permiten a los participantes asumir las posiciones que asumen. Para *comprender* una expresión, el intérprete debe recordar las razones con las cuales el actor defendería, en circunstancias apropiadas, su validez. Por ende, el intérprete se sumerge en el proceso de evaluar pretensión de validez, pero dicho proceso de determinación de que se ha formulado una pretensión tal (que requiere la participación virtual del intérprete) no involucra todavía la formulación de un juicio evaluador sobre la solidez de la pretensión de validez.

Para ilustrar el punto de Habermas, podemos recurrir una vez más al ejemplo familiar de la brujería zande. Ni siquiera podríamos comenzar a comprender la brujería zande a menos que tuviéramos la capacidad de discriminar lo que los azande consideran las razones para actuar de una manera o de otra. Hacerlo requiere precomprender qué significa hacer una pretensión de validez y la capacidad de identificar aquellas situaciones en las cuales se formula tal pretensión. Ese es el sentido en el cual es necesario identificar pretensiones de validez para comprender qué están diciendo y haciendo los azande. Pero es una cuestión diferente (si bien relacionada) evaluar si las razones que dan los azande son buenas o malas e incluso en este punto debemos hacer una distinción importante. Comprender la práctica de la brujería zande requiere poder discriminar qué consideran los mismos azande buenas y malas razones. (Se supone que ellos mismos pueden cometer errores.) Dicho juicio también puede distinguirse del juicio sobre si (y en qué sentido) el tipo de razones que dan es adecuado o inadecuado. Habermas, por supuesto, es consciente del constante peligro de etnocentrismo, de imponer sin reflexión alguna parámetros ajenos de juicio y, por lo tanto, no entender el propósito o el sentido de una práctica, pero su tesis primaria es que imaginar que podemos describir prácticas lingüísticas ajenas sin determinar las pretensiones de validez hechas de manera implícita en

los actos de habla y escapar así a dichos peligros es una ilusión. Para él, esa es una condición para toda comprensión, bien se trate de la comprensión que surge entre los participantes de la acción comunicativa o la de los científicos sociales que buscan comprender prácticas lingüísticas ajenas[5].

El tema de nuestra historicidad, donde siempre estamos apropiándonos de manera crítica de cuanto buscamos comprender, no es menos fundamental para Habermas que para Gadamer, pero para aquel, el principal problema pasa a ser cómo podemos reconciliar esa "participación performativa" con el tipo de comprensión intersubjetiva que enuncia la pretensión de objetividad. Cuando Habermas busca desarrollar una teoría integral de la acción comunicativa o una pragmática universal, no afirma que lo hagamos *sub specie aeternitatis* o que asumamos la posición de un "intelecto infinito". Por el contrario, afirma que, dentro del horizonte de nuestra situación hermenéutica, podemos buscar elucidar las condiciones universales "inevitables" de la acción comunicativa, el discurso y la racionalidad. Aspiramos a la universalidad y reconocemos que toda pretensión semejante es por completo falible. Si hubiéramos de traducir el proyecto de Habermas a términos gadamerianos, podríamos imaginar que aquel le dijera a éste: "tú mismo has sostenido que toda comprensión implica aplicación o apropiación y además resaltaste la apertura del lenguaje, que es el medio de la comprensión. ¿Cómo hemos de explicar el hecho de que siempre podemos en principio comprender aquello que en una primera instancia nos resulta ajeno de otros horizontes y otras formas de vida? ¿Qué del carácter mismo del lenguaje nos permite comprender la posibilidad del diálogo, la conversación y el cuestionamiento que con tanta perspicacia elucidaste?¿Cuáles son las consecuencias prácticas de los alegatos de que somos en esencia seres dialógicos, que 'ningún principio más supremo que el de la libertad de todos es pensable' y la práctica misma se basa en la solidaridad?".

Ahora bien, puede parecer que sugiero que profundizar las ideas y las afirmaciones de Gadamer nos lleva a los problemas mismos centrales para Habermas. Creo que es verdad, pero debe calificárselos con

[5] Véase una de las exposiciones más claras de la tesis de Habermas de que las cuestiones del sentido no pueden separarse de las cuestiones de validez en su *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: Suhr Kamp Verlag, 1981), 1:152.

cuidado, porque eso podría sugerir una asimetría engañosa, con una crítica inmanente de Gadamer que conduce de manera inevitable al proyecto de Habermas. Así que quiero resaltar que la crítica también puede invertirse, podemos utilizar a Gadamer para subrayar algunos de los problemas presentes en el núcleo de la obra de Habermas. Una perspectiva hermenéutica derivada de Gadamer puede aguzar nuestra percepción de las virtudes y las debilidades del proyecto de Habermas, en especial de su teoría de la acción comunicativa y su relación con su tesis sobre la redención de las pretensiones de validez de normativa universal mediante el discurso práctico, pues Habermas sostiene que, en correspondencia con el *discurso teórico*, donde buscamos validar pretensiones de *verdad teórica*, hay una forma cognitiva de *discurso práctico* en la cual buscamos redimir mediante argumentos pretensiones de *validez o corrección normativas*. ¿En qué tipo de teoría o tarea intelectual consiste una teoría de la acción comunicativa y cómo ha de validársela o justificársela? Habermas, sostengo, habla con dos voces, que podrían llamarse la "trascendental" y la "pragmática". Para aclarar a qué me refiero, también puedo aplicar una distinción que hace Charles Taylor en su libro sobre Hegel entre "dialéctica estricta" y "dialéctica interpretativa o hermenéutica". Taylor distingue dos maneras en las cuales un argumento dialéctico puede generar nuestro consentimiento. "Está la dialéctica estricta, cuyo punto de partida es, o puede alegar ser, en un sentido razonable, innegable. Y después está la dialéctica interpretativa o hermenéutica, que nos convence mediante la plausibilidad general de la interpretación que da"[6]. Se trata de un tipo de distinción muy poco hegeliana, porque la pretensión de verdad, el sistema, la *Wissenschaft* de Hegel dependen en última instancia de la validez de la "dialéctica estricta". No obstante, estoy de acuerdo con Taylor en que los aportes más perdurables y valiosos de Hegel se revelan mediante su dialéctica interpretativa o hermenéutica. Pero ¿cómo es relevante esta distinción para Habermas?

Por momentos, Habermas entra en el lenguaje de la dialéctica estricta o el argumento trascendental estricto. Eso queda en evidencia en su discriminación original de los tres intereses cognitivos "cuasitrascendentales" (el técnico, el práctico y el emancipatorio) y también en

[6] *Hegel* (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1975), pág. 218.

algunos de sus intentos iniciales de sostener que en la acción comunicativa se postulan cuatro tipos diferentes de pretensiones de validez. Su uso frecuente de expresiones como "lo que debe estar presupuesto", lo "inevitable", lo "necesario" lleva con facilidad a uno a pensar que está postulando un argumento trascendental en la tradición de Kant, incluso cuando resalta sus diferencias con éste, pero en los años posteriores a la publicación de *Conocimiento e interés*, ha calificado su proyecto de manera de disociarse de esa fuerte corriente trascendental –y con buenas razones. No sólo se han presentado poderosas objeciones contra la posibilidad de los argumentos trascendentales fuertes o la dialéctica estricta, sino que el mismo Habermas ha visto con mayor claridad que el propósito de la teoría de la acción no es ser trascendental, a priori, sino científica y empírica. Cuando expone sus razones para abandonar la expresión "trascendental", nos dice que "adoptar la expresión *trascendental* podría ocultar la ruptura con el apriorismo que ha tenido lugar entretanto. Kant tuvo que establecer una marcada distinción entre el análisis empírico y el trascendental"[7]. Es justo dicha dicotomía la que pretende superar la teoría reconstructiva de la acción comunicativa. Esa es la razón por la cual Habermas prefiere ahora hablar de lógica de *reconstrucción* o *análisis reconstructivo* y sostener que, dentro del dominio de las teorías científicas, debemos distinguir las teorías analítico-empíricas, que en esencia son teorías hipotético-deductivas, de las teorías reconstructivas, cuyo más reciente tipo ilustran las teorías de Chomsky, Piaget y Kohlberg, quienes buscan aclarar las condiciones y reglas universales implícitas en la competencia lingüística y en el desarrollo cognitivo o moral[8]. La teoría de la acción comunicativa está destinada a ser una teoría reconstructiva científica de este tipo, dirigida a descubrir las condiciones universales que, se supone, están en toda acción comunicativa, pero antes de cuestionar cuán adecuada es la concepción del análisis reconstructivo de Habermas y la medida en la cual logra superar la distinción kantiana entre lo *a posteriori* y lo *a priori*, necesitamos ha-

[7] "What Is Universal Pragmatics?", en su *Communication and the Evolution of Society*, pág. 24.

[8] Véase la exposición de Habermas sobre las diferencias entre las ciencias analítico-empíricas y las ciencias reconstructivas en "What Is Universal Pragmatics?", págs. 8-20.

cer un resumen de dicha teoría y examinar algunas de las afirmaciones esenciales que hace acerca del discurso práctico.

La *acción comunicativa* es el tipo de interacción social *orientada a llegar a un entendimiento*. Según Habermas, debe distinguírsela con cuidado de la acción *instrumental* no social y la acción *social estratégica*, ambas orientadas al éxito[9]. Si bien la clase de acciones comunicativas es más amplia que los actos de habla, Habermas enfoca su atención en las acciones comunicativas que se exhiben en el habla. "El objetivo de llegar a un entendimiento [*Verständigung*] es provocar un acuerdo [*Einverständnis*] que termina en la mutualidad intersubjetiva del entendimiento recíproco, el conocimiento compartido, la confianza mutua y la concordancia con el otro. El acuerdo se basa en el reconocimiento de las pretensiones de validez de comprensibilidad, verdad, veracidad y corrección correspondientes"[10]. Según Habermas, cuando ejerce un acto de habla, toda persona que actúa de manera comunicativa debe postular pretensiones de validez y suponer que puede justificárselas o redimírselas (*Einlösen*). Si bien toda habla presupone un consenso de fondo que suele darse por sentado, este consenso puede quebrarse o cuestionarse. Cuando tiene lugar tal quiebre o cuestionamiento, el *discurso* pasa a ser relevante. El discurso consiste en el tipo de aclaración y argumentación en las cuales suspendemos la acción inmediata y los participantes buscan redimir las pretensiones de validez que se han cuestionado. "Discurso" es un término de arte, un constructo, un "tipo ideal" introducido para resaltar el tipo de habla relevante para la redención argumentativa de las pretensiones de validez. Habermas se da cuenta de que es poco común que exista en su forma pura y, desde el punto de vista empírico, los "quiebres" de la acción comunicativa suelen resolverse mediante una variedad de estrategias no discursivas.

[9] Si bien Habermas siempre ha marcado una clara distinción entre la acción *comunicativa*, por un lado, y la acción *estratégica* o *instrumental* por el otro, no siempre ha sido claro en referencia a la relación entre la acción estratégica e instrumental. En sus escritos más recientes clasifica tanto la acción estratégica como la instrumental como tipos de acción orientadas al éxito (a diferencia de la acción comunicativa, que está orientada a lograr comprensión). Pero considera la acción instrumental una forma de acción *no social* y a la acción estratégica un tipo de acción *social*. Véase su exposición de los tipos de acción en "A Reply to My Critics", en *Habermas: Critical Debates*, John B. Thompson y David Held (Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1982), págs 263-269

[10] "What Is Universal Pragmatics?", pág. 3.

Si simplificamos la situación y pensamos en una interacción comunicativa entre dos individuos, podemos comprender a qué se refiere Habermas con los cuatro tipos de pretensiones de validez, pues puedo no comprender qué está diciendo mi interlocutor, en el sentido de no encontrar su expresión comprensible o inteligible. Entonces, la tarea consiste en buscar llegar a un acuerdo mutuo de manera que la expresión pase a ser comprensible. En el contexto de las acciones de habla, eso puede resolverse con facilidad, pero en casos complejos puede requerir de sofisticadas habilidades hermenéuticas. O, si bien puedo encontrar que la expresión es comprensible, puedo cuestionar la verdad de lo que está diciéndose o implicándose. En ese caso, lo que se necesita es un discurso teórico que busque afirmar la verdad de las afirmaciones hechas o implícitas. O puedo sospechar que mi interlocutor está mintiendo, no es sincero o está intentando engañarme o engañarse a sí mismo. Entonces pasa a ser una cuestión de determinar la veracidad de lo dicho. Por último, puedo cuestionar cuán apropiado o correcto sea lo expresado, sus pretensiones implícitas de validez normativa. En dicho caso, lo que se necesita es un *discurso práctico* que busque redimir la pretensión de validez normativa. Habermas no está interesado sobre todo en la pragmática empírica que aclara las formas complejas en las cuales se negocian y resuelven los quiebres de la comunicación diaria. Por el contrario, quiere esbozar un programa de investigación de una pragmática universal que aspire a identificar y reconstruir las condiciones universales de entendimiento posible.

Si bien hay muchos detalles controversiales en el desarrollo de tal pragmática universal, quizá el más controversial, y sin lugar a dudas el más relevante para nuestra investigación, son las afirmaciones que hace Habermas acerca del *discurso práctico*, el tipo de discurso relevante para la redención de pretensiones de validez normativa universales. En contra de Weber y de todas las formas de comprensión emotivistas y decisionistas de normas, sostiene que hay un tipo de argumentación y racionalidad apropiado para la redención de pretensiones de validez normativa universales. Y su tesis esencial es incluso más fuerte: afirma que la "expectativa de redención discursiva de las pretensiones de validez normativa ya está contenida en la estructura de la intersubjetividad"[11]

[11] *Legitimation Crisis*, traducción de Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1975) pág. 110.

> Cuando adoptamos un discurso práctico, inevitablemente suponemos una situación ideal de habla que, por la fortaleza de sus propiedades formales, permite el consenso sólo mediante intereses *generalizables*. La ética lingüística [*Sprachethik*] cognitivista no necesita principios. Se basa sólo en normas fundamentales de habla racional que siempre debemos presuponer si disertamos en absoluto. Este carácter trascendental, por así decirlo, del lenguaje común... puede... reconstruirse en el marco de una pragmática universal[12]

Para comprender a qué se refiere Habermas, podemos relacionar su teoría de la acción comunicativa con su pelea con Weber y Marx[13]. Si bien ambos contribuyeron con el entendimiento de la acción comunicativa, Habermas siente que ninguno logró hacer una distinción apropiada entre dos formas de acción y sistemas de acción con categorías diferentes y sus correspondientes formas de racionalidad. Por ende, ninguno logró percibir las formas complejas en las cuales se interrelacionan esos dos tipos de acción (racional-intencional y comunicativa).

> Las *acciones racionales-intencionales* pueden considerarse desde dos aspectos diferentes: la eficiencia empírica del medio técnico y la uniformidad de la elección entre medios apropiados. Las acciones y los sistemas de acción pueden racionalizarse en ambos sentidos. La racionalidad de los medios requiere conocimiento utilizable y empírico desde el punto de vista técnico; la racionalidad de las decisiones requiere la explicación y uniformidad interna de sistemas de valores y máximas de decisión, así como la derivación correcta de actos de elección[14].

Pero debe hacerse una clara distinción entre las acciones racionales-intencionales y las formas en las cuales puede racionalizárselas y las acciones comunicativas y su racionalización.

> La acción comunicativa no puede racionalizarse bajo el aspecto técnico del medio seleccionado ni bajo el aspecto estratégico de la selección del medio, sino sólo bajo el aspecto práctico-moral de la responsabilidad del sujeto actuante y la jusitificabilidad de la norma de acción. Mientras que la racionalización de la acción racional-intencional depende de la

[12] Ibid. Véase la crítica de Steven Lukes de esta afirmación y la respuesta de Habermas en Thompson y Held, *Habermas: Critical Debates*, págs. 134-148, 254-260.

[13] En todos sus escritos, Habermas regresa una y otra vez a las reinterpretaciones críticas de Weber y Marx. Su reinterpretación más sistemática de Weber es la de *Theorie des kommunikativen Handelns*.

[14] "Historical Materialism and the Development of Normative Structures", en *Communication and the Evolution of Society*, pág. 117.

> acumulación de conocimiento con verdad [empírica o verdad analítica], el aspecto racionalizable de la acción comunicativa no tiene nada que ver con la verdad proposicional, sino que tiene todo que ver con la veracidad de las expresiones intencionales y con la corrección de las normas.
>
> *Racionalización* significa aquí extirpar aquellas relaciones de fuerza que están insertas de manera discreta en las estructuras mismas de la comunicación y que evitan la solución consciente de conflictos, y la regulación consensual de conflictos, mediante barreras comunicativas tanto intrapsíquicas como interpersonales. Racionalización significa superar la comunicación distorsionada de manera sistemática en la cual puede sostenerse sólo en apariencia, es decir, de manera contrafáctica, un consenso sustentador de la acción concerniente a las pretensiones de validez postuladas por ambas partes (en especial un consenso concerniente a la veracidad de las expresiones intencionales y la corrección de las normas subyacentes)[15].

Para Habermas, el tipo de racionalidad y proceso de racionalización apropiado para la acción comunicativa proporciona al mismo tiempo un *telos* (procedimental-formal) para orientar nuestra *praxis* y una norma (o, al menos, una condición necesaria) para evaluar el grado en el cual una forma sustantiva de vida satisface dicho *telos*, una forma en la cual está "ya siempre" implícita la acción comunicativa.

En la parte III sostuve que hay una tensión radical en la interpretación de la *praxis* de Gadamer conforme pasa de la *frónesis* al diálogo, al principio de libertad que abarca a toda la humanidad. Ahora podemos ver cómo la interpretación de Habermas de la acción comunicativa explicita por completo esa tensión radical pues, si bien el mismo Habermas reconoce la integridad del tipo de racionamiento práctico que se exhibe en la *frónesis*, tiene razón al ser crítico del neoaristotelismo que no logra darse cuenta de que en Aristóteles la *frónesis* debe entenderse en el contexto de su metafísica y su ontología y presupone una dudosa "biología metafísica"[16].

Hay cuatro razones primarias por las cuales Habermas, quien en sí emplea de manera sistemática la distinción categórica entre lo práctico (*praxis*) y lo técnico (*tecné*), es tan escéptico y cauteloso en referencia a los intentos de apropiarse de la definición aristotélica de dichos con-

[15] Ibid., págs. 119-120.

[16] Véase la exposición de MacIntyre sobre la "biología metafísica" de Aristóteles en *After Virtue*, pág. 139.

ceptos –y también cauteloso en referencia al neoaristotelismo resultante. En esencia creo que Habermas tiene razón, por cada una de dichas razones. La primera razón es sobre todo filosófica. La ética y la política de Aristóteles tienen una interrelación intrínseca con la metafísica, la cosmología, el análisis del conocimiento científico (*episteme*), la física, la psicología y la biología. Se trata al mismo tiempo de la fuente del poder sistemático de la *Ética* y la *Política* y lo problemático de toda apropiación contemporánea de Aristóteles. Apenas hay alguna afirmación que haga en su *Ética* o en su *Política* que no presuponga y al mismo tiempo se base en doctrinas insertadas en otras partes de su obra. No se puede extraer sin más un núcleo de afirmaciones éticas y políticas, como se sienten tentados a hacer muchos neoaristotélicos, sin enfrentar de manera directa preguntas de si su metafísica, su cosmología y su psicología siguen teniendo validez para nosotros hoy en día. Como señala Habermas:

> La ética y la política de Aristóteles son impensables sin la conexión con la física y la metafísica, donde se desarrollan los conceptos básicos de forma, substancia, acto, potencia, causa final y demás... Hoy en día ya no es fácil considerar verosímil el enfoque de ese modo metafísico de pensamiento. No resulta sorprendente que los escritos neoaristotélicos no contengan doctrinas sistemáticas, sino que sean obras de elevada arte interpretativa que sugieren la verdad de los textos clásicos mediante interpretación más que en virtud de su fundamentación[17].

La segunda razón es sobre todo política. La verdad es que muchos de quienes han apelado a la ética y la política de Aristóteles y han defendido alguna forma de neoaristotelismo del mundo contemporáneo lo han hecho para reforzar un dudoso neoconservadurismo – para darle respetabilidad intelectual. Dicha conjunción de neoaristotelismo y pensamiento conservador burgués ha sido más evidente en el pensamiento alemán que en otras variedades de conservadurismo, pero despierta una sospecha legítima sobre el uso de Aristóteles para justificar una posición ideológica. En un sentido más general, los neoaristotélicos tienden a utilizar a Aristóteles como un arma en la batalla contra el legado de la Ilustración[18].

[17] "Legitimation Problems in the Modern State", págs. 201-202.

[18] Véanse las observaciones de Habermas sobre el neoconservadurismo y el neoaristotelismo en "Legitimation Problems in the Modern State", págs. 119-204. Véase un

La tercera razón emerge de una fusión de las primeras dos consideraciones y contribuye a establecer el contexto dentro del cual Habermas se coloca a sí mismo y coloca a lo que considera la principal problemática de nuestra época. Es muy consciente de la "dialéctica de la Ilustración" y del lado oscuro del legado de la Ilustración. Sabe que el ascenso del positivismo, el cientificismo, el desencanto del mundo, el relativismo, el emotivismo y el triunfo de la razón instrumental tienen sus orígenes en las ambigüedades sistemáticas de la tradición de la Ilustración, pero al mismo tiempo se da cuenta de que necesitamos preservar la verdad implícita en dicha tradición y reconstruir su potencial emancipador. Lo que se necesita es una síntesis dialéctica genuina de los antiguos y los modernos, no dar la espalda a la modernidad como muchos neoaristotélicos han intentado hacer.

Podemos enunciar el problema básico como lo hiciera Habermas en sus primeros trabajos cuando preguntaba:

> ¿Cómo puede la promesa de la política práctica [clásica] –a saber, de brindar orientación práctica sobre lo correcto y justo en una situación dada– redimirse sin renunciar, por un lado, al rigor del conocimiento científico que exige la filosofía social moderna en contraste con la filosofía práctica del clasicismo? Y, por otro lado, ¿cómo puede la promesa de la filosofía social proporcionar un análisis de las interrelaciones de la vida social, redimirse sin renunciar a la orientación práctica de la política clásica?[19]

Todo el proyecto intelectual de Habermas, así como su desconfianza en la moda del neoaristotelismo, puede considerarse un intento de responder a estas preguntas básicas de una forma sistemática.

La cuarta razón subsume las primeras tres consideraciones. El principal problema hoy en día, si nos ocupamos de la *praxis* en el mundo contemporáneo, es lograr algo de claridad sobre las normas críticas de orientación de la *praxis* y sobre cómo tales normas han de justificarse por medios racionales. Eso no significa proponer un conjunto de anteproyectos para la acción, sino que requiere el desarrollo de una teoría

análisis reciente del conservadurismo y el neoconservadurismo en los Estados Unidos y Alemania occidental en su "Die Kulturkritik der Neokoservatism in den U.S.A. und der Bundesrepublik: uber eine Bewegung von Intellectuellen in zwei politischen Kulturen", *Praxis International* 2 (1983): 339-358.

[19] *Theory and Practice*, pág. 94.

comprehensiva de la racionalidad. Eso es a lo que se refiere Habermas cuando habla de los *fundamentos* de una teoría crítica de la sociedad. Y a pesar de todas las virtudes de Aristóteles y de todo lo que podemos aprender de él y de sus textos, el neoaristotelismo no basta para responder a ese problema crítico central.

Gadamer, como hemos visto, suaviza las connotaciones elitistas de la *frónesis* mediante su integración a su interpretación del diálogo, pero en su análisis del diálogo enfatiza el tipo de mutualidad, intercambio respeto e igualdad necesarios para todo diálogo genuino y el principio de diálogo se universaliza cuando defiende el principio de libertad que abarca a toda la humanidad. Habermas está de acuerdo con todo eso, pero lo que enfatiza es que hay barreras sociales estructurales que distorsionan de manera sistemática tal diálogo y tal comunicación. Esa es la razón por la cual Habermas cree que no basta con sólo concentrase en la universalidad del medio lingüístico sino que debemos también ser conscientes de las formas de acción racional-intencional y el poder que afecta a las interacciones sociales. Si la posibilidad de la redención argumentativa de pretensiones de validez normativa ha de ser más que un vacío "debería", y si se encarna de manera tan concreta en prácticas sociales, es necesaria una transformación de las condiciones materiales que bloquean y distorsionan la comunicación. Tal discurso se extiende a la validación de aquellos mismos universales o normas que Gadamer considera heredados por la tradición. Cualquiera sea la función que pueda desempeñar la autoridad, no basta cuando se cuestiona la validez de tales normas universales. Sólo los *participantes* del discurso práctico pueden validar las normas.

Para Habermas (tanto como para Gadamer), el principio de diálogo y comunicación irrestrictos no es un ideal arbitrario y una norma que "elijamos"; se fundamenta en el carácter mismo de nuestra intersubjetividad lingüística. Habermas no deja de remitirnos a lo que, alega, está "siempre ya" implícito en nuestras formas ordinarias preteóricas de comunicación, más allá de cuán distorsionadas puedan estar de hecho. Para Habermas, esa es la idea más fundamental de la tradición del pensamiento alemán desde Kant hasta Marx, pero también podemos ver que tiene algo en esencia socrático, pues nos dice:

> En el discurso práctico tematizamos una de las pretensiones de validez que subyace al habla como su *base de validez*. En la acción orientada a alcanzar entendimiento, las pretensiones de validez se plantean "siempre ya" de manera implícita. Dichas pretensiones universales... se establecen en las estructuras generales de comunicación posible. En dichas pretensiones de validez la teoría de la comunicación puede ubicar una pretensión de razón suave pero obstinada, nunca silenciosa pero siempre redimida, una pretensión que debe reconocerse de facto en todo momento y en todo lugar donde ha de haber acción consensual[20].

Toca el mismo punto sensible en una respuesta reciente a sus críticos:

> Marx quiso captar las encarnaciones de la insensatez. En el mismo sentido, también nos preocupa hoy en día el análisis de las constelaciones de poder que suprimen una intención intrínseca a la racionalidad de la acción intencional y al entendimiento lingüístico (la pretensión de razón anunciado en las estructuras teológicas e intersubjetivas mismas de la reproducción social) y que le permite cobrar efecto sólo de una manera distorsionada. Una y otra vez dicha pretensión se silencia; y, sin embargo, en las fantasías y los hechos desarrolla un poder de empecinado trascendentalismo, porque se renueva con cada acto de entendimiento irrestricto, con cada momento de convivencia en solidaridad, de individuación exitosa y de emancipación salvadora[21].

La tesis fundamental de Habermas sobre la "razón comunicativa" es al mismo tiempo osada y modesta. Es osada en cuanto a que sostiene que la razón comunicativa se anticipa y se presupone en "las estructuras generales de la comunicación posible" y en las "estructuras mismas de la reproducción social" y que, a pesar de silenciársela una y otra vez, desarrolla "un poder de empecinado trascendentalismo". Pero tal razón comunicativa sólo conceptualiza una *racionalidad procedimental*; no basta para juzgar o dictar una forma substancial de vida social.

> Esta perspectiva comprende *sólo* determinaciones formales de la infraestructura comunicativa de formas *posibles* de vida e historias de vida; no se extiende a la forma concreta de una forma vital ejemplar y de una historia vital paradigmática. Las formas reales de la vida y las historias de vida están insertas en tradiciones únicas[22].

[20] "Historical Materialism", pág. 97.
[21] "A Reply to My Critics", pág. 221.
[22] Ibid., pág. 228

Este punto, que Habermas aclara en sus escritos más recientes, es importante porque muchos de sus críticos (y defensores) han malinterpretado su teoría de la acción comunicativa como el establecimiento de un anteproyecto de sociedad o forma de vida ideales, como si la teoría de la comunicación pudiera determinar qué debería ser la buena vida, pero dicha interpretación (de la cual él es en parte responsable) comprende muy mal su punto principal: que en la pluralidad genuina de formas de vida arraigadas en sus tradiciones únicas, podemos detectar una pretensión de razón sutil pero obstinado, si bien rara vez redimido, una pretensión de razón que apunta a la posibilidad de la redención argumentativa de pretensiones de validez mediante diálogo y discurso mutuos[23].

Por más comprensivo que se pueda ser con la intuición básica que subyace en la teoría de la acción comunicativa de Habermas, sigue habiendo problemas difíciles que enfrentar en referencia a cómo dicha intuición ha de explicarse y justificarse. Sigue habiendo una ambigüedad crucial en relación a la teoría de la acción comunicativa como teoría científica "reconstructiva". Incluso cuando aceptemos la distinción entre teorías científicas analítico-empíricas y teorías científicas reconstructivas, ¿cómo hemos de entender dicha distinción? Habermas insiste (y esto es vital para todo su proyecto) en que la distinción es uno de los tipos alternativos de programas de investigación dentro del ámbito del discurso científico. Las preguntas sobre la evidencia empírica, la confirmación y la falsificación (cuando se las formula como corresponde) son tan necesarias para validar hipótesis y teorías reconstructivas como lo son para validar hipótesis y teorías de las disciplinas analítico-empíricas. Si estudiamos a la bibliografía crítica sobre teorías reconstructivas que Habermas toma como paradigmática, encontramos largas discusiones sobre si la evidencia empírica o experimental sustenta o no las hipótesis propuestas por Chosmky, Piaget y Kohlberg. Desde una perspectiva metodológica, el que los programas de investigación reconstructiva o los programas empíricos muestren ser más fructíferos desde el punto de vista científico sigue siendo una cuestión abierta. Estoy de acuerdo con Habermas en que no hay buenas razones para descartar la viabilidad de las teorías científicas reconstructivas, pero tampoco

[23] Ibid., págs. 261-262.

hay buenas razones para descartar la posibilidad de que nuevas teorías analítico-empíricas sofisticadas reemplacen o desplacen tales análisis y teorías. Lo importante aquí es que, en la medida en que buscamos desarrollar el conocimiento científico, es prudente desde el punto de vista metodológico estar abierto a diferentes tipos de programas de investigación. Habermas puede obtener apoyo de la filosofía postempirista de la ciencia la cual sostiene que es vital mantenerse abierto a programas de investigación alternativos, en especial en las primeras etapas del desarro lo de todo nuevo programa. Estoy resaltando lo que el mismo Habermas hace cuando sostiene que la teoría de la acción comunicativa y una pragmática universal son teorías *científicas*. Pero cuando prestamos atención a los detalles de la teoría de la acción comunicativa y a algunas de las fuertes afirmaciones que hace Habermas sobre el discurso práctico y las normas racionales del habla, la condición científica de tal teoría pasa a ser en extremo dudosa. Se supone que, cuando se cuestionan las pretensiones de validez normativas universales, sin importar cómo se respondan dichas preguntas y cómo se resuelvan dichos conflict s potenciales, los participantes tienen un compromiso "inevitable" con la idea de que tales pretensiones pueden redimirse mediante argumentos en un discurso práctico, pero no queda claro en qué sentido es inevitable o que sea una "presuposición necesaria". Sin lugar a dudas, quien lo niegue no participa de una contradicción lógica ni queda claro en qué sentido, si es que alguno, hay implícita una contradicción existencial o pragmática.

A veces parece que Habermas estuviera definiendo el discurso práctico de manera que, si bien siempre es posible excluirnos de dicho discur o, una vez que nos comprometemos con él ya estamos comprometidos con la redención argumentativa posible de las pretensiones de validez normativa universales. Pero Habermas no ha establecido que tal compromiso sea parte integral de la naturaleza misma de la acción comunicativa o que sea inevitable. No ayuda decir, como él lo hace, que por más contrafáctica que pueda ser la situación ideal de habla, se la *anticipa* y *presupone* en todo acto de comunicación. No hay, por supuesto, nada objetable sobre la apelación a elementos contrafácticos en las teorías científicas. Establecerlos es tan importante para las teorías analítico-empíricas como lo es para las teorías reconstructivas. Pero hay algo muy peculiar en lo contrafáctico de Habermas, pues no queda en claro

qué tipo de evidencia científica sería incluso relevante para sustentar o refutar tal pretensión. En dicho contexto, la exigencia popperiana de refutabilidad o falseabilidad es por completo apropiada. Si estamos tratando con una teoría científica, queremos saber qué podría considerarse refutación de tal teoría. Semejante refutación puede ser cuestionable, pero al menos debe ser concebible. ¿Qué evidencia o argumentos serían siquiera relevantes para refutar la pretensión contrafáctica de que, a pesar de todas las indicaciones en contrario, todo hablante que participa en la acción comunicativa está comprometido con la presuposición de la redención discursiva de las pretensiones de validez normativa universales? Incluso comienza a parecer que, cuando Habermas defiende lo presupuesto y anticipado en la acción comunicativa o cuando trata con las etapas superiores del desarrollo moral o social, sus propios argumentos saben más bien a aquellos argumentos trascendentales que, se supone, deben superarse mediante el análisis reconstructivo[24].

También puede criticarse a Habermas desde el punto de vista contrario. Si se supone que la teoría de la acción comunicativa y la pragmática universal deben ser teorías científicas hipotéticas, falibles y refutables, ¿cuáles serían las consecuencias de que se refute o falsee dicha teoría? ¿Eso significa que el problema básico del tipo de ética comunicativa o lingüística que Habermas defiende y el decisionismo y relativismo a los que se opone han de interpretarse como un problema *científico* que debe resolverse en virtud del destino de programas de investigación rivales? Cuesta ver cómo Habermas puede evitar tal consecuencia. Cuanto más insiste con la condición científica de la teoría de la acción comunicativa y la pragmática universal, más se enreda en *aporías* como esta y relacionadas. Parece seguir obsesionándolo la dicotomía de objetivismo y relativismo. Al igual que Gadamer, ha sido un fuerte crítico de las formas de objetivismo características del cientificismo y el positivismo. Y considera combatir una variedad de formas de relativismo e historicismo muy populares hoy en día. Pero la manera misma en la que presenta los problemas básicos parece dejarnos con solo dos alternativas: *o bien* hay una ética comunicativa fundada en las estructuras mismas de la inter-

[24] Tanto Thomas McCarthy como Steven Lukes desarrollan serias críticas de la dependencia de Habermas y los estudios evolucionistas de Piaget y Kohlberg y su apropiación de ellos. Véanse sus aportes en Thompson y Held, *Habermas: Critical Debates*.

subjetividad y la reproducción social o no hay escape al relativismo, el decisionismo y el emotivismo. A pesar de su manifiesto quiebre con la tradición kantiana de argumentación trascendental, nos lleva a pensar que una nueva ciencia reconstructiva de acción comunicativa puede establecer lo que Kant y sus sucesores filosóficos no pudieron establecer: un fundamento sólido para una ética comunicativa. Cuando se lo lee de esta manera una manera en la cual suele presentarse a sí mismo, se está muy cerca de considerar su obra otro argumento trascendental fallido que sólo alimenta el relativismo y el decisionismo.

Sugerí que hay una lectura alternativa de Habermas cuando me referí a su voz pragmática y a su dialéctica interpretativa. Lo fascinante y confuso de la obra de Habermas es cómo esas dos voces se superponen entre sí. Para explicar a qué me refiero cuando hablo de esa otra voz, esa otra forma de leerlo, permítaseme citar un pasaje del acertado estudio que Thomas McCarthy hace de él. Comienza su libro diciéndonos:

> Sus aportes a la filosofía y la psicología, a la ciencia política y la sociología, a la historia de las ideas y la teoría social se distinguen no sólo por su alcance, sino por la unidad de perspectiva que los sustenta. La unidad deriva de una visión de la humanidad, nuestra historia y nuestras posibilidades arraigada en la tradición del pensamiento alemán desde Kant hasta Marx, una visión que obtiene su poder tanto de la intención político-moral que la anima como de la forma sistemática de la cual se articula[25].

Creo que McCarthy tiene razón cuando llama la atención sobre la "intención político-moral" que anima las investigaciones multifacéticas de Habermas y dice que su unidad deriva de una "visión de la humanidad, nuestra historia y nuestras posibilidades". La lectura de Habermas que quiero resaltar y defender es la que subraya este aspecto de su pensamiento (que ve su obra no como otro intento fallido de dialéctica estricta o argumento trascendental) o incluso como una propuesta de "nuevo" programa de investigación científica. Por el contrario, es una perspectiva que ve su proyecto en realidad como un proyecto de dialéctica interpretativa o hermenéutica que busca generar nuestro consentimiento "mediante la plausibilidad general de la interpretación que [da]"[26].

[25] *Critical Theory of Habermas*, pág. ix.

[26] John B. Thompson, en su perspicaz estudio de Habermas y Ricoeur, intenta mostrar cómo sus posturas contribuyen con una "hermenéutica crítica". Véase su *Critical Hermeneutics* (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1981).

Cuando nos enfocamos en las primeras discusiones de Habermas sobre la relación de la teoría con la *praxis*, su aclaración de los tres intereses cognitivos primarios, su análisis de la legitimidad y las crisis de legitimación o sus intentos más recientes de desarrollar una teoría de la acción comunicativa y una teoría del desarrollo social, dichas investigaciones pueden verse como etapas de la expresión sistemática y la defensa de una "visión de la humanidad, nuestra historia y nuestras posibilidades" Las interpretaciones que desarrolla en esos contextos interrelacionados están movidas por una "intención político-moral" unificadora, el deseo de mostrar que hay un *telos* inmanente en nuestra acción comunicativa que se orienta al entendimiento mutuo. No debe entendérselo como un *telos* que representa la marcha inevitable de la historia mundial o el despliegue necesario de una forma progresiva de evolución social, sino más bien como "un alegato a la razón suave pero obstinado, nunca silencioso pero siempre redimido", un alegato a la razón que "una y otra vez [...] se silencia; y, sin embargo [...] desarrolla un poder de empecinado trascendentalismo". Es un *telos* que nos dirige a superar la comunicación distorsionada de manera sistemática. Puede orientar nuestra *praxis* colectiva donde buscamos aproximarnos al ideal del diálogo y el discurso recíprocos y donde el respeto, la autonomía, la solidaridad y la oportunidad necesarios para la redención discursiva de pretensiones de validez normativa universales no son meros imperativos condicionales abstractos sino que se encarnan en nuestras costumbres e instituciones sociales.

Defender, como yo he estado haciéndolo, una lectura de Habermas que llame la atención sobre su voz pragmática y su práctica de la dialéctica interpretativa no equivale todavía a hacer un juicio sobre cuán factibles son en realidad sus interpretaciones. No creo que haya ninguna forma simple de hacerlo, pues para ello es necesario abordar de hecho sus interpretaciones y mostrar con precisión cuáles son sus virtudes y sus debilidades. En este punto hay también algo para aprender de Gadamer. Con demasiada frecuencia se supone que si no podemos encontrar criterios universales y fijos para evaluar la plausibilidad de interpretaciones enfrentadas, no tenemos base racional alguna para distinguir entre las mejores interpretaciones y las peores, las más verosímiles y las menos verosímiles, bien se trate de interpretaciones de textos, acciones o épocas históricas. Pero el análisis del entendimiento y el círculo hermenéutico de Gadamer nos muestra que podemos hacer

juicios comparativos, y los hacemos, en casos concretos y que podemos sustentarlos mediante la apelación a la razón y la argumentación.

La lectura de Habermas que defiendo puede exponerse de una manera diferente que muestra cómo contribuye al movimiento más allá del objetivismo y el relativismo. Volviendo a Gadamer, recordamos cómo éste siempre nos reitera que la comprensión y la interpretación no pueden escapar a nuestra propia situación hermenéutica histórica. Sabemos, por supuesto, que siempre conlleva peligros y riesgo. Podemos ser culpables de etnocentrismo, de reescribir con sutileza la historia desde una perspectiva whigista, de no hacer la suficiente autocrítica de "nuestras normas de racionalidad" pero, como nos dice Hegel, a veces necesitamos desconfiar del miedo mismo de cometer un error. Podemos coquetear con la forma de relativismo que imagina que puede suspender todas nuestras precompresiones y todos nuestros prejuicios y "describir" sin más la relatividad de la pluralidad de formas de vida. Tanto Gadamer como Habermas ven por sobre lo especioso de estos alejamientos de nuestra situación histórica. Ambos, si bien de maneras diferentes, han sostenido que podemos tomar con seriedad nuestra situación histórica y nuestras prácticas sociales actuales y al mismo tiempo desarrollar una perspectiva crítica con respecto a ellas sustentada por la comprensión de nuestra historia y orientada a un futuro abierto.

Pero esa similitud entre ellos apunta a una doble ironía, pues afirmo que podemos usar el análisis que Gadamer hace de qué constituye la comprensión hermenéutica para comprender con mayor claridad qué está haciendo en realidad Habermas (frente a lo que él alega a veces estar haciendo) y también sostengo, si bien no puedo justificarlo aquí como corresponde, que Habermas elabora una interpretación más comprehensiva, perspicaz y plausible de nuestra situación histórica que Gadamer. Incluso hay otro giro aquí. La propia interpretación de Gadamer de los problemas de la sociedad moderna, y lo que yo he llamado el impulso radical de su pensamiento, puede utilizarse para sustentar la interpretación y la visión que Habermas ha desarrollado.

La metacrítica de Rorty

Pero ahora debemos preguntarnos, ¿las visiones proyectadas por Gadamer y Habermas, y sus respectivas interpretaciones de nuestra

historia y nuestras posibilidades, pueden soportar las críticas deconstructivas de la modernidad? Como hemos visto, a pesar de sus propias críticas de la modernidad y de los excesos, la ingenuidad e incluso el lado oscuro del legado de la Ilustración, ambos buscan recuperar y preservar la "verdad" de dicho legado. Eso podría resultar más evidente en Habermas que en Gadamer, en especial a la luz de la crítica que éste hace del prejuicio sobre el prejuicio de la Ilustración. Pero eso no debe ocultar el hecho de que hay algo vital de dicho legado que Gadamer también quiere preservar. Podemos verlo en su fuerte defensa de la idea de que "el principio de libertad es inimpugnable e irrevocable. Ya no es posible que alguien siga afirmando la falta de libertad de la humanidad. El principio de que todos son libres nunca más puede ponerse en duda de nuevo", pues es el principio más básico del legado de la Ilustración, un principio que afirma Kant, toma Hegel y es igual de fundamental para Marx. Para resaltar lo más vital de las visiones de Gadamer y de Habermas, quiero enfrentarlos con el tipo de crítica que propuso uno de los críticos deconstructivos más sagaces de nuestros tiempos: Richard Rorty. Quiero mostrar que cuando formulamos el tipo de críticas que sugiere y desarrolla Rorty, pueden ayudarnos de hecho a comprender lo más esencial de dichas visiones.

Las deconstrucciones de lo que Rorty considera presunciones equivocadas del discurso filosófico tienen una calidad deslumbrante. Sin lugar a dudas concuerda con el pedido de Habermas de "comunicación no distorsionada", pero menosprecia lo que sucede cuando "Habermas se pone trascendental y ofrece principios"[27]. Al llevarnos en todo momento a pensar que lo que de hecho necesitamos es algún tipo de *teoría* sobre la cual basar nuestra comunicación y nuestra conversación, Habermas, piensa Rorty, comete los mismos tipos de errores que siempre han cometido los filósofos en sus intentos desesperados (y fallidos) por descubrir fundamentos permanentes y restricciones básicas. Habermas es víctima de la ilusión que ha asechado a los pensadores modernos: el deber dignificar las prácticas sociales contingentes que se han elaborado en el curso de la historia con algo que pretende ser más sólido y substancial. Subyacente en la "nueva" teoría reconstructiva de la acción

[27] "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 53 (1980): 736.

comunicativa de Habermas, afirma Rorty, no hay más ni menos que una "visión político-moral". Un rasgo quizá incluso más equivocado de la apelación constante de Habermas al consenso racional y la redención de las pretensiones de validez mediante la argumentación discursiva es que resulta ser retrógrada. Cuando se la desenmascara, resulta ser sólo otra versión de lo que ha sido la base de la epistemología moderna: la suposición de que "todos los aportes a un discurso dado son conmensurables". "La hermenéutica", desde el punto de vista de Rorty, es "en gran medida una lucha contra esa suposición". Si Rorty tiene razón sobre qué caracteriza la conversación de Occidente, entonces no deberíamos engañarnos y pensar que la invención de nuevos vocabularios o nuevas formas de "discurso anormal" tienen limitación o restricción oculta alguna. La apelación a algo así como un consenso racional siempre se ha utilizado para bloquear, suprimir o descartar giros revolucionarios de la conversación. Hablar de la redención argumentativa de las pretensiones de validez mediante un tipo apropiado de discurso es en potencia agobiante o mero engaño. Pasa a ser una glorificación y reificación de prácticas sociales existentes, normales, contingentes o una generalidad vana y vacua. No tenemos la menor idea, antes de los hechos, de qué reglas o procedimientos de argumentación (si es que hay alguno) se aplicarán a las formas nuevas y anormales del discurso. Habermas, según Rorty, no llega a darse cuenta de que sólo está dando expresión a la vieja esperanza positivista de poder decidir de una vez y para siempre (en principio) qué se considera discurso legítimo y qué discurso ilegítimo (o sin sentido).

La principal queja de Rorty contra Habermas puede encontrarse incluso en otra forma de la apología del pragmatismo de Rorty (a la cual dan más forma sus lecturas de Dewey y de James que las de Peirce y Mead). El corazón de dicho pragmatismo es una defensa de las virtudes socráticas: "la disposición a conversar, a escuchar a las otras personas, a sopesar las consecuencias de nuestras acciones en otras personas"[18]. Pero, según Rorty, "esas son *sólo* virtudes morales" y no hay garantía meta física o epistemológica de éxito. "*Ni siquiera sabemos que significaría el 'éxito' excepto apenas la 'continuación'*" de la conversación que es "*sólo*

[18] Ibid., 734.

nuestro proyecto, la forma de vida del intelectual europeo"[29]. Nietzsche, señala, nos ayudó a ver que no puede encontrarse "confort metafísico" alguno que sustente o asegure dichas virtudes y debemos resistir a la ilusión de poder encontrar algún confort. El antipragmatismo (y en este sentido Rorty consideraría a Habermas un antipragmatista) piensa que la "lealtad para con el resto de los humanos presupone que haya algo permanente y ahistórico que explique *por qué* deberíamos continuar conversando a la manera de Sócrates, algo que justifique la convergencia en el acuerdo"[30]. Como nos dice Rorty:

> Para el filósofo platónico o kantiano tradicional [y él incluiría a Habermas en dicha tradición]... la posibilidad de *dar fundamento* a la forma de vida europea (de mostrar que es más que europea, más que un proyecto humano contingente) parece ser la tarea central de la filosofía [o de una ciencia reconstructiva de la acción comunicativa][31].

Y si bien Rorty admite que no ha presentado un "argumento" en defensa del pragmatismo o respondido la crítica de que "las virtudes socráticas no pueden defenderse, como cuestión práctica, salvo por medios platónicos, que sin algún tipo de confort metafísico nadie podrá *no* pecar contra Sócrates"[32], deja poca duda de que nadie desde Platón haya estado alguna vez cerca de "dar fundamento" a dichas virtudes. Así que la preocupación de Habermas desde la publicación de *Conocimiento e interés* (y parece haber sido su proyecto desde sus primeros escritos mostrar que podemos fundamentar dichas virtudes y una teoría crítica en la naturaleza misma de la intersubjetividad humana) es, según Rorty, sólo otra versión de las viejas ansias platónicas de "escapar de la conversación a algo atemporal que se encuentra en el fondo de toda conversación posible"[33].

En cuanto a Gadamer, a pesar de la apropiación que Rorty hace del término gadameriano de "hermenéutica" y su afinidad con la sospecha de Gadamer de cualquier método hermenéutico, si tuviera que hacer un comentario sobre éste, no sería menos crítico de lo que es

[29] Ibid.
[30] Ibid, pág. 733.
[31] Ibid., pág. 734-735.
[32] Ibid., pág. 737.
[33] Ibid.

con Habermas[34]. Consideraría toda la exposición sobre "una noción por completo diferente de verdad y conocimiento", revelada mediante la comprensión hermenéutica, una forma de mistificación. A pesar de sus incisivas críticas a la epistemología y el legado cartesiano, Gadamer es, sin darse cuenta, víctima del legado cartesiano mismo contra el cual reacciona, pues en todo momento juega con la idea de que es en realidad la hermenéutica filosófica (y no la epistemología, la ciencia o el método) lo que puede lograr lo que la filosofía siempre nos ha prometido: algún acceso más profundo a la verdad del que nos permiten los procedimientos normales de la ciencia. Gadamer encaja a la perfección en la tradición del idealismo metafísico, cuyo principal legado es "la capacidad de la cultura literaria de diferenciarse de la ciencia, de afirmar su superioridad espiritual con respecto a la ciencia, de afirmar encarnar lo más importante para los seres humanos"[35]. El problema de Gadamer es que es apenas un "pragmatista tímido" o un "textualista débil".

> El textualista débil (el decodificador) es sólo una víctima más del realismo, de la "metafísica de la presencia". Cree que si permanece dentro de los límites de un texto, lo desarma y muestra cómo funciona, habrá "escapado de la soberanía del significante", habrá roto con el mito del lenguaje como espejo de la realidad y demás. Pero, de hecho, sólo está haciendo todo lo posible por imitar a la ciencia: quiere un *método* de crítica y quiere que todo el mundo esté de acuerdo en que ha descifrado el código[36].

Así que, una vez más, a pesar de las repetidas protestas de Gadamer de que la cuestión esencial de la hermenéutica no es una cuestión de método en absoluto, sino más bien de qué *sucede* cuando comprendemos, desde el punto de vista de Rorty, Gadamer no se da cuenta de las consecuencias de lo que dice. Él también quiere el "confort del consenso", incluso cuando se trate de apenas el confort del consenso de los intérpretes que tienen la *Bildung* apropiada.

[34] Véase la interpretación y apropiación de Gadamer que hace Rorty en el capítulo 7, "From Epistemology to Hermeneutics" en *Philosophy and the Mirror of Nature*. Véase asimismo su exposición de la diferencia entre la hermenéutica como método y la hermenéutica como actitud en "A Reply to Dreyfus and Taylor", *Review of Metaphysics* 34 (1980): 39

[35] Rorty, "Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism", *Monist*, 64 (1981): 165.

[36] Ibid., pág. 167.

He expresado la crítica de Rorty de la manera más contundente y vívida posible porque dramatiza los problemas implícitos en las críticas de la modernidad. Desde la perspectiva de Rorty, el problema de Gadamer y Habermas es que no tienen la suficiente radicalidad a la hora de exponer los engaños y las presunciones de la filosofía (o de alguna disciplina sucesora apropiada). Siguen aferrados a la esperanza de que la filosofía, o su digna sucesora, puedan ser disciplinas fundacionales de la cultura. Las contundentes críticas de Rorty sin lugar a dudas se corresponderían con una refutación de la misma contundencia. Tanto Gadamer como Habermas considerarían que Rorty expresa una versión nueva y sofisticada de una forma muy antigua de relativismo: el tipo de relativismo que ambos han buscado derrotar. Y si en serio quisieran ser malos, podrían acusarlo de no darse cuenta de las consecuencias de lo que dice. Podrían basarse en sus respectivas apropiaciones de Hegel para acusarlo de no ver con cuánta facilidad un relativismo alegre que parece tan inocente en la conversación "civilizada" puede convertirse en su opuesto en un ámbito práctico, cómo el *esprit* inquieto de la negatividad desenfrenada puede convertirse en una fuerza potente de destrucción desenfrenada. Las técnicas de deconstrucción de Rorty pueden usarse en su contra. Cuando se lo decodifica, quien quizá revele con mayor honestidad su elogio del relativismo sea Feyerabend:

> La razón ya no es una agencia que dirija otras tradiciones. Es una tradición por derecho propio con tanto (o tan poco) derecho a ocupar el centro de la escena como cualquier otra tradición. Ser una tradición no es ni bueno ni malo. Simplemente es. Lo mismo rige para todas las otras tradiciones: pasan a ser buenas o malas (racionales o irracionales; beatas o impías; avanzadas o "primitivas"; humanitarias o viciosas; etc.) recién cuando se las ve desde el punto de vista de alguna otra tradición. En sentido "objetivo", no hay mucho para elegir entre el antisemitismo y el humanitarismo, pero a un humanitario el racismo le parecerá vicioso mientras que a un racista el humanitarismo le parecerá insípido. El *relativismo* (en el sentido más antiguo y simple de Protágoras) da una explicación adecuada de la situación que de ello emerge[37].

[37] Feyerabend, *Science in a Free Society*, págs. 8-9.

A pesar de identificarse por momentos con los relativistas, Rorty busca quitar importancia al problema.

> El "relativismo" es la perspectiva según la cual toda creencia en un cierto tema, o quizá sobre *cualquier* tema, es tan buena como cualquier otra. Nadie defiende esa idea. Con excepción del ocasional novato cooperativo, es imposible encontrar a alguien que diga que dos opiniones incompatibles sobre un tema importante son igual de buenas. Los filósofos a quienes se *llama* "relativistas" son quienes dicen que los fundamentos para elegir entre opiniones diferentes son menos algorítmicos de lo que se pensaba... Así que el problema real no es entre las personas que piensan que una perspectiva es tan buena como la otra y las personas que no piensan así. Es entre quienes piensan que nuestra cultura o nuestro propósito o nuestras intuiciones no pueden sustentarse sino en la conversación y quienes siguen teniendo la esperanza de algún tipo de sustento[38]

Podría parecer que no hay forma de reducir la notable diferencia entre Rorty, por un lado, y Gadamer y Habermas por el otro. Uno podría incluso inclinarse a decir que tanto Gadamer como Habermas siguen siendo representantes de la modernidad, al menos en la medida en que creen que la filosofía o alguna disciplina sucesora como la hermenéutica filosófica o la pragmática universal todavía pueden brindar el tipo de sustento o sucedáneo para el confort metafísico y epistemológico que ha obsesionado a los filósofos, incluso cuando se hagan todas las concesiones a la finitud, la historicidad y la falibilidad humanas, mientras que Rorty es un pensador "postmoderno" que busca erradicar los últimos vestigios de la "metafísica de la presencia". O, por usar terminología de

[38] "Pragmatism, Relativism and Irrationalism", págs. 727-728. Rorty comparte otro rasgo con Feyerabend (y Derrida). Los tres fueron críticos muy eficientes de las ortodoxias filosóficas prevalecientes cuando combinaron argumentación perspicaz con inteligencia. Ese estilo fue característico de los ataques de Feyerabend contra la filosofía heredada u ortodoxa de la ciencia durante las décadas de 1950 y 1960. Encontramos el mismo tipo de crítica mordaz de la fenomenología y de los escritos de Husserl y Derrida en la década de 1960. Pero desde entonces los tres asumieron un estilo filosófico cercano a la sátira y al borde de lo caricaturesco. Hace poco tiempo, cuando hice una crítica comprensiva de Rorty en discusiones públicas, descubrí una gran cantidad de hostilidad para con su obra. Con frecuencia se lo condena por lo que algunos consideran el pecado filosófico supremo: no lograr ser "serio". Si bien he sido muy crítico de algunas de las afirmaciones de Rorty, creo que es una desgracia que muchos filósofos estén tan ansiosos de rechazarlo por considerarlo un relativista "irresponsable" y no le hagan justicia a su visión práctico-moral por completo seria.

Rorty, podríamos decir que Gadamer y Habermas son "textualistas débiles" mientras que Rorty toma partido por los "textualistas fuertes" que buscan vivir sin "confort metafísico". Los textualistas fuertes:

> [...] reconocen lo que reconocían Nietzsche y James, que la idea de *método* presupone la de un *vocabulario privilegiado*, el vocabulario que llega a la esencia del objeto, que expresa las propiedades que tiene en sí frente a aquellas que se le atribuyen. Nietzsche y James dijeron que la noción de tal vocabulario es un mito, que incluso en la ciencia, por no mencionar a la filosofía, sólo arrojamos un vocabulario que nos permite conseguir lo que queremos[39].

Pero ¿esa es la última palabra? ¿Nos enfrentamos sin más a una oposición irreconciliable e inconmensurable? Creo que no y ahora quiero mostrar que cuando escudriñemos lo que dice Rorty, veremos que sus diferencias con Habermas y con Gadamer no son lo que en un principio parecían ser.

Para decodificar qué dice Rorty, permítaseme introducir una distinción general pero útil entre su metacrítica y su defensa "retórica" del pragmatismo. Hasta ahora he presentado sobre todo la metacrítica, pero también hay un subtexto en sus escritos. Rorty ha intentado bloquear toda sugerencia de estar sentando las bases para un nuevo tipo de filosofía o un nuevo programa constructivo para ella. Su uso deliberado de distinciones tan vagas como lo "normal" y lo "anormal", lo "familiar" y lo "no familiar" o incluso entre filosofía "sistemática" y "edificante" son recursos retóricos que emplea para curarnos de la expectativa de que la filosofía sea "constructiva", se la conciba como una forma de investigación que nos brinda fundamentos. Sin embargo, uno quiere saber, ¿cuál es la verdadera postura de Rorty? ¿Cuál es el fundamento para su metacrítica? ¿Es "conductista epistemológico", "holista", "pragmatista"? ¿No son esas posiciones filosóficas sustantivas que necesitan defenderse? Rorty es muy consciente de que son tipos de preguntas que se formularán sobre su metacrítica. Cada vez que pensamos que en serio podemos precisar cuál es su posición, se desplaza con agilidad a otro lugar e introduce un nuevo conjunto de distinciones[40].

[39] "Nineteenth Century Idealism", págs. 167-168.

[40] Véase mi exposición sobre la negación por parte de Rorty de todo programa "constructivo" en "Philosophy in the Conversation of Mankind".

El "conductismo epistemológico" y el "holismo", dice, no deben tomarse como etiquetas de una nueva "postura" filosófica, sino más bien como expresiones cuyo propósito es cuestionar la epistemología y el proyecto de la filosofía moderna. Incluso nos dice que el "pragmatismo, por emplear un oxímoron, es filosofía postfilosófica"[41]. Una de las aspiraciones persistentes de los pensadores desde Hegel (incluidos Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger, Wittgenstein, Foucault y Derrida) ha sido poner "fin" a la filosofía (y el sentido del "fin de la filosofía" se ha utilizado en sus muchas variaciones). Rorty forma parte de esta tradición con incluso otro giro irónico al sentido del "fin de la filosofía"[42]. Eso también contribuye a dar sentido a lo que podría llamarse el *criptopositivismo* que emplea con ironía por su valor del impacto retórico. Emplea ese modo irónico, por ejemplo, cuando afirma que "es probable que el fisicalismo tenga razón cuando dice que un día 'en principio' podremos predecir cada movimiento del cuerpo de una persona (incluidos los de su laringe y la mano con la cual escribe) a partir de microestructuras de su cuerpo"[43] o cuando dice sobre Hegel que "refugiado en la invención de Kant, una nueva superciencia llamada 'filosofía', Hegel inventó un género literario que carecía de rastro alguno de argumentación"[44]. Después de todo, esos son tipos de afirmaciones que los positivistas siempre han hecho. No pretendo sugerir que Rorty no quiere decir lo que dice. Quiere decir exactamente cuanto dice, pero la ironía queda en evidencia cuando nos damos cuenta de que, mientras los positivistas han hecho ese tipo de afirmación con un trasfondo en el cual consideraban héroe cultural al científico natural "tenaz", Rorty se identifica con los textualistas fuertes quienes, sin denigrar a la ciencia, buscan reemplazar al científico por el poeta y el crítico literario como nuevos héroes culturales. Quiere mostrarnos cuán poco se dijo cuando (por usar un giro positivista) extrajimos el "contenido cognitivo" de las afirmaciones de los positivistas. La ciencia no es más ni menos que un vocabulario muy efectivo para buscar soluciones, un vocabulario que

[41] "Nineteenth Century Idealism", pág. 159.

[42] Véase el último capítulo, "Philosophy without Mirrors", en *Philosophy and the Mirror of Nature*, y la introducción a su *Consequences of Pragmatism*, págs. xiii-xvii.

[43] *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 354.

[44] "Nineteenth Century Idealism", págs. 162-163.

es probable que se imponga por sobre la filosofía y toda otra disciplina cultural en lo referente a cuestiones de predicción o de seguir patrones de argumentación relativamente claros. El punto no es quedar atrapados en pensar que la ciencia es el único vocabulario con el que contamos y que limita la posibilidad de inventar nuevos vocabularios o que la filosofía u otra disciplina cultural debería poder derrotar a la ciencia en su propio juego.

Pero permítaseme pasar directamente a lo que he llamado el subtexto de Rorty: su apología retórica del pragmatismo. La llamo "retórica" porque Rorty no pretende afirmar que se puedan *dar argumentos a favor* del pragmatismo, si por argumentación nos referimos a cuanto sucede en la ciencia o cuanto los positivistas buscaron objetivar como normas de toda argumentación genuina. El contenido del pragmatismo de Rorty, como he mencionado, es la defensa de las virtudes socráticas, "la disposición a conversar, a escuchar a las otras personas, a sopesar las consecuencias de nuestras acciones en otras personas". Significa tomar la conversación en serio (y con alegría), sin pensar que el único tipo de conversación importante es el tipo que aspira a poner fin a la conversación mediante el alcance de algún tipo de "consenso racional" o que toda conversación debe interpretarse como una forma disfrazada de investigación sobre la "verdad". Significa no dejar que se nos engañe con que hay algo más fundamental que las prácticas sociales contingentes forjadas en el curso de la historia, que podemos encontrar algún tipo de fundamento o confort metafísico para nuestros proyectos humanos. Significa resistir a las "ansias de sustituir la *teoría* por la *frónesis*" y darnos cuenta de que nada limita la investigación excepto las limitaciones conversacionales e incluso esas limitaciones "no pueden anticiparse". Significa alejarse de la obsesión de "descubrir verdades" y girar nuestra atención a lidiar con las contingencias de la vida humana. Una de las posibles consecuencias de ese tipo de pragmatismo podría ser un "sentido renovado de comunidad".

> Nuestra identificación con nuestra comunidad (nuestra sociedad, nuestra tradición política, nuestra herencia intelectual) se intensifica cuando vemos a dicha comunidad como *nuestra* en lugar de *la naturaleza*, una *formada* más que *encontrada*, una entre muchas que han formado los hombres. Al fin de cuentas, nos dicen los pragmáticos, lo importante es

> nuestra lealtad para con los seres humanos que se aferran unos a otros frente a la oscuridad, no nuestra esperanza de descubrir verdades"[45].

Sería un error pensar que tal reflexión sobre la finitud humana supone una aceptación del status quo. El impulso crítico no es en Rorty menos fuerte que en Habermas e incluso en Gadamer. Rorty critica constantemente lo que considera ilusiones y autoengaños prevalecientes y da un indicio de cómo podrían cambiar nuestras vidas. Una profunda visión práctico-moral anima su obra. Sus afinidades más profundas así como su vacilación, se expresan cuando distingue entre dos tipos de "textualistas fuertes":

> En James y en Bloom el pragmatismo aparece como una identificación con los problemas de hombres finitos. En Foucault y en Nietzsche, aparece como un desprecio por la propia finitud, como una búsqueda de alguna fuerza poderosa a la cual se pueda ceder la identidad propia... No deseo defender el no humanismo de Foucault y pretendo elogiar el sentido de nuestra humanidad comunitaria de Bloom. Pero no sé cómo sustentar dicha preferencia con argumentos o incluso con una versión precisa de las diferencias relevantes. Hacerlo, pienso, involucraría una discusión completa de la posibilidad de combinar satisfacción privada, autorrealización, con moralidad pública y una inquietud por la justicia"[46].

Ahora bien, si "ponemos entre paréntesis" la metacrítica de Rorty y prestamos mucha atención a su propia "preferencia" o "visión" para después comparar esa visión con las de Gadamer y Habermas, vemos algo extraordinario: hay una superposición importante; hay allí puntos en común. Podemos incluso encontrar traducciones apropiadas a términos gadamerianos y habermasianos para lo que dice aquél. Rorty también cree que toda comprensión involucra aplicación o apropiación, pero para él eso significa que debemos aceptar con franqueza la contingencia radical de las prácticas sociales que definen qué somos, que nuestra tarea es lidiar con ellas y mantener abierta la posibilidad del diálogo y la conversación. Decir que dichas prácticas sociales tienen una contingencia radical no implica que sean arbitrarias, si con ello queremos decir que de alguna forma podemos salir de nuestra situación

[45] "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism", pág. 727.

[46] "Nineteenth Century Idealism", pág. 173. Véase asimismo "Method, Social Science, and Social Hope", en *Consequences of Pragmatism*, págs. 191-210.

histórica y aceptar con alegría otras prácticas sociales. Hay una historia-efectiva que siempre está dando forma a cuanto estamos en proceso de llegar a ser. Rorty exige un reconocimiento claro de lo que constituye nuestra historicidad y nuestra finitud y renunciar al falso confort metafísico o epistemológico de creer que dichas costumbres se sustentan en algo más fundamental. Debemos darnos cuenta de la medida en la cual nuestro sentido de comunidad se ve amenazado no sólo por las condiciones materiales, sino también por las imperfectas doctrinas epistemológicas que llenan nuestras cabezas. La tarea *moral* del filósofo o el crítico cultural es defender la apertura de la conversación humana de todas las tentaciones y amenazas reales que buscan cerrarla. Y parar Rorty también ese tema se universaliza, en el sentido de que le preocupa no sólo la forma de vida de los intelectuales europeos, sino ampliar la conversación y el diálogo a toda la humanidad.

Incluso el pragmatismo de Rorty ha atravesado un sutil cambio en el curso de su desarrollo intelectual. El primer artículo que publicó (1961) fue una defensa de Peirce y un intento de mostrar el parentesco entre éste y las investigaciones del Wittgenstein maduro[47]. En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), Dewey, como crítico del fundacionalismo, reemplaza a Peirce como héroe del pragmatismo. Y en algunos de sus escritos más recientes, Rorty defiende el pragmatismo humanístico de James. La línea de desarrollo aquí es la de una separación creciente de la tradición epistemológica kantiana. Existe una cierta tensión en la apropiación de Rorty de la tradición pragmática. Para Peirce, Dewey e incluso James, el científico seguía siendo el héroe de la cultura. Buscaron conferir a la filosofía lo que consideraban la apertura del espíritu experimental científico pero, a diferencia de ellos, las afinidades de Rorty son con lo que llama la "cultura literaria". El relato que nos cuenta es uno en el cual representantes de la "cultura literaria" como Bloom y Derrida reemplazan a los filósofos profesionales como voces culturales dominantes de la conversación actual de la humanidad. Dewey es uno de los héroes de Rorty, pero Rorty no sigue sus críticas sociopolíticas de los "problemas de los hombres". No obstante, si bien el mismo Rorty no ha ejercido el tipo de crítica sociopolítica tan importante para Dewey,

[47] "Pragmatism, Categories, and Language", *Philosophical Review* 70 (1961): 197-223.

expresa afinidad con él. Asimismo defiende las virtudes democráticas que Dewey tanto valoraba[48].

Hay una importante diferencia entre Rorty y Habermas, una que también revela sus puntos en común, pues las descripciones que Rorty hace de cuanto caracteriza las prácticas sociales de nuestra época son más bien "escuetas" cuando se las compara con las "densas" descripciones de Habermas. Si, como nos dice Rorty, el legado del pragmatismo consiste en exigir un cambio de orientación sobre cuál es la mejor manera de tratar "los problemas de los hombres", cómo vivir nuestras vidas de manera de poder "combinar satisfacción privada, autorrealización, con moralidad pública y una inquietud por la justicia", esa exigencia es un análisis crítico de las prácticas que caracterizan nuestras vidas y de los conflictos insertos en ellas. Ese cambio de orientación también exige que emprendamos la tarea práctica de lograr lo que Dewey alguna vez caracterizara como la tarea primaria de la democracia, "la creación de una experiencia humana más libre y más compasiva con la cual todos contribuyan"[49]. Indiqué más arriba que podemos utilizar a Rorty para comprender más en profundidad los proyectos de Gadamer y de Habermas. En términos de Rorty, la importancia de dichos escritores ha de encontrarse en su "visión de la humanidad, nuestra historia y nuestras posibilidades". La mejor manera de valorar su dialéctica interpretativa es como una contribución a la aclaración de nuestro proyecto humano y sus "visiones político-morales" resaltan la necesidad de la

[48] Véase la exposición de Rorty sobre Dewey en los ensayos recopilados en *Consequences of Pragmatism*, en especial "Method, Social Science, Social Hope". La fascinación de Rorty con la metafilosofía explica en parte la pobreza de su neopragmatismo y marca una clara diferencia con uno de sus héroes, John Dewey. Rorty habla mucho sobre "lidiar", pero dice muy poco sobre qué significa en concreto. Uno no le pide necesariamente planos sobre cómo lidiar, pero hay una forma de discurso, practicado con mucha eficacia por Dewey en su época, por completo carente en Rorty. Dewey se preocupó en esclarecer a qué se refería con "los problemas de los hombres". El pragmatismo deviene muy pobre cuando se lo concibe como "postura" metafilosófica. Véase mi exposición sobre las maneras en las cuales Rorty ejerce violencia contra Dewey en "Philosophy in the Conversation of Mankind", págs. 766-776. Véase asimismo Garry Brodsky, "Rorty's Interpretation of Pragmatism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 18 (1982): 311-337.

[49] "Creative Democracy – The Task before Us", *Classic American Philosophers*, edición de Max Fisch (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1951), pág. 394.

realización y universalización concretas de aquellas mismas virtudes socráticas que el mismo Rorty defiende.

No pretendo sugerir que haya alguna gran síntesis en la cual podamos integrar las afirmaciones opuestas de Gadamer, Habermas y Rorty. Debemos escuchar con atención las diferentes voces. Gadamer subraya la necesidad de ser sensibles para comprendernos a nosotros mismos y comprender nuestra situación hermenéutica en referencia a las tradiciones que siempre están dando forma efectiva a cuanto estamos en proceso de llegar a ser. Habermas resalta el proyecto de reconstrucción y crítica que apunta al *telos* que debería guiar nuestra *praxis*. Rorty advierte que debemos resistir la tentación de pensar que nuestro proyecto puede sustentarse con algún tipo de teoría que le brinde un fundamento ahistórico permanente. Pero los tres se preocupan por mostrarnos qué es vital para el proyecto humano y por darnos una idea de qué significa el diálogo, la conversación, el cuestionamiento, la solidaridad y la comunidad. Los tres resaltan las múltiples formas en las cuales éstos están amenazados en el mundo contemporáneo. Sus críticas de la modernidad no nos llevan a su rechazo total; son dialécticas en cuanto a que buscan recuperar la "verdad" implícita en ella. No suscriben al mito de la marcha necesaria de la historia mundial hacia la realización de la libertad. Los tres resisten la seductora tentación de pensar que "sólo un dios puede salvarnos ahora" o que hay "alguna poderosa fuerza no humana a la cual se pueda ceder la identidad propia".

Lo que Gadamer busca aclarar mediante su apropiación y fusión del sentido clásico de *praxis*, *frónesis* y diálogo con el principio moderno de libertad que abarca a toda la humanidad; lo que Habermas investiga mediante su teoría de la acción comunicativa y el alegato de razón que "desarrolla un poder de empecinado trascendentalismo, porque se renueva con cada acto de entendimiento irrestricto, con cada momento de convivencia en solidaridad"; lo que representa un interés vital para Rorty en su defensa del pragmatismo y de las virtudes socráticas Hanna Arendt lo aborda incluso de otra forma en su análisis de la acción (*praxis*) y su exposición sobre el tipo de espacio público que se forma entre las personas cuando actúan en conjunto.

Hacernos conscientes de las áreas en las cuales Arendt comparte la visión que hemos estado intentado captar, y también de aquellas en las cuales su postura es muy diferente, puede profundizar nuestra comprensión de una *praxis* relevante para nuestra situación histórica. Las reflexiones de Arendt sobre la opinión y el juicio, en el contexto de su análisis de la acción (la "forma más elevada de actividad humana") contribuye con esa visión común y al mismo tiempo la texturiza y matiza.

El juicio: Arendt

Para hacernos conscientes de la fuerza particular de la comprensión de la opinión y el juicio de Arendt y para compender cómo se relaciona con el análisis de *frónesis* de Gadamer y el análisis del discurso práctico de Habermas, primero debemos examinar cómo trata dichos conceptos en su análisis de la *vita activa* y, en particular, en su exposición sobre la forma de la actividad humana que denomina "acción" para la cual establece una distinción marcada y categórica entre "trabajo" y "labor"[50]. Para Arendt, los conceptos de acción, política, espacio público, habla, pluralidad, libertad, igualdad o isonomía y poder se entrelazan en un todo integrado. Para explicar a qué se refiere cuando habla de acción y de política, permítaseme comenzar por reflexionar sobre qué consideraría Arendt una perogrullada –las perogrulladas tienen todo tipo de ramificaciones después de separárselos. Nos dice, casi en tono casual, que "el debate constituye la esencia misma de la vida política"[51]. Obsérvese

[50] Mi exposición sobre Arendt se orienta sobre todo a entender su aporte al análisis de la *praxis* y la función del juicio en el contexto de la acción comunitaria. El análisis de Arendt de la acción está en sí insertado en una red de distinciones y categorías que incluye la distinción básica de la *vita activa* y la *vita contemplativa*. Dentro de la *vita activa*, marca una clara distinción entre la labor, el trabajo y la acción y distingue tres actividades mentales (el pensamiento, la voluntad y el juicio) que forman la *vita contemplativa*. Todas esas distinciones presentan numerosas dificultades que no examinaré aquí. En esencia estoy de acuerdo con Hanna Fenichel Pitkin, quien ha señalado con agudeza y perspicacia, una cierta cantidad de debilidades del análisis que hace Arendt de la acción y la política. Véase la exposición de Pitkin sobre Arendt en *Wittgenstein and Justice*; "The Roots of Conservatism: Oakeshott and the Denial of Politics", *Dissent* (1973): 496-525; "Justice: On Relating Private and Public", *Political Theory* 9 (1981): 327-352. Véase asimismo Hanna Fenichel Pitkin y Sara Shumer, "On Participation", *Democracy* 2 (1982): 43-59 y Jasminkz Udovicki, "The Uses of Freedom and the Human Condition", *Praxis International* 3 (1983): 54-61.

[51] "Truth and Politics", en *Between Past and Future*, pág. 241

que en lo que en un principio parece ser una observación inocua no dice que la esencia de la política sea el dominio o el control de los medios "legítimos" de violencia, o que consista en las formas en las cuales las personas, los grupos o las clases buscan imponer sus intereses sobre otras personas, otros grupos y otras clases. La esencia de la política es el debate y veremos que para Arendt eso tiene un sentido especial.

El debate mismo es una forma de acción y "acción" es el término que Arendt utiliza para designar lo que considera la forma más elevada de *vita activa*. No debe confundírsela con la labor o el trabajo o reducírsela a dichos términos. La *labor* es la actividad humana basada en la necesidad biológica - la necesidad de sustentar y reproducir la vida. Debe distinguírsela del *trabajo* o la fabricación, cuyo fin es la fabricación de productos y objetos artificiales que forman y constituyen un mundo humano[52]. El ser humano es tanto *animal laborans* como *homo faber*. Ambas formas de actividad se fundan en la condición humana, pero ninguna de ellas debe confundirse con la acción. Y la acción misma tiene una íntima relación con el discurso.

> La acción y el discurso tienen una relación tan cercana porque el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta formulada sobre todo recién llegado: "¿quién eres?" Esa revelación de quién es alguien está implícita tanto en sus palabras como en sus actos... Sin el acompañamiento del discurso, en todo caso, la acción no sólo perdería su carácter revelador sino que, de igual forma, perdería su sujeto, por así decirlo; no hombres actuantes sino robots adiestrados lograrían lo que, hablando desde el punto de vista humano, permanecería incomprensible. La acción sin habla ya no sería acción porque ya no habría actor y el actor, quien hace los actos, es posible sólo si es al mismo tiempo quien dice las palabras[53].

[52] Hay cuestiones críticas que pueden postularse sobre la adecuación de las distinciones categóricas de labor, trabajo y acción y la dicotomía categórica correspondiente entre lo social y lo político. Véase mi exposición en "Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice", en *Political Theory and Praxis: New Perspectives*, edición de Terrence Ball (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977). Véase asimismo la manera en la cual se cuestionó a Arendt en referencia a estos problemas y sus respuestas en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, edición de Melvyn A. Hill (Nueva York: St. Martin's Press, 1979), págs. 301-339.

[53] *Human Condition*, pág. 158. Cuando se refiere a los seres humanos Arendt utiliza siempre formas masculinas de discurso. Por razones estilísticas seguí su uso.

Este rico pasaje sobre la relación cercana entre la acción y el discurso tiene una cierta cantidad de consecuencias. La más importante es que la pluralidad humana es la condición básica de acción y de habla. Al hablar de *pluralidad*, Arendt no se refiere sólo a que haya "otredad", personas que se opongan a mis deseos, mis pasiones, mis intereses y mis ambiciones o los frustren. Más bien quiere decir que cada una de las personas tiene una peculiaridad única arraigada en la *natalidad* humana, la capacidad de comenzar, iniciar, actuar. La pluralidad no es tanto un estado permanente de ser como un logro realizado recién cuando las personas actúan. "Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar... poner algo en movimiento"[54]. "La vida sin habla y sin acción... está muerta, en un sentido literal, para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no se vive entre hombres"[55]. La pluralidad humana es la condición básica de acción y de habla porque la acción y el discurso tienen lugar *entre* hombres en su singularidad y pluralidad. La acción es, entonces, en un sentido intrínseco, actividad política que requiere la existencia de aquel espacio público o *polis* dentro del cual las personas pueden encontrarse entre sí y revelar quiénes son.

Dada esa explicación de la acción y del discurso como actividades comunitarias básicamente intersubjetivas que requieren un espacio público *entre* personas, podemos detectar otras consecuencias importantes para entender la acción y la política. La igualdad o isonomía entre ciudadanos también es condición de la política como debate. La igualdad no es una condición natural de los hombres, no es un atributo o un derecho con el cual el creador haya dotado a los hombres. Basada en su interpretación de la *polis* griega, Arendt escribe:

> La isonomía garantiza ισοτης, igualdad, pero no porque todos los hombres hayan nacido o se hayan creado iguales sino, por el contrario, porque los hombres nacieron por naturaleza (φυσει) no iguales y necesitaron una institución artificial, la polis que, en virtud de su νομος, los haría iguales. La igualdad existía sólo en el ámbito específicamente político, en el cual los hombres se encontraban entre sí como ciudadanos y no como personas privadas... La igualdad de la polis griega, su iso-

[54] Ibid., pág. 157
[55] Ibid

> nomía, era un atributo de la polis y no de los hombres, que recibían su igualdad en virtud de su ciudadanía, no en virtud de su nacimiento[56].

Si volvemos al comentario sobre la perogrullada según la cual "el debate es la esencia misma de la política", podemos ver con mayor claridad por qué Arendt no concibe la política como algo que implica supremacía, donde una persona, un grupo o una clase domina a otros. Por el contrario, implica "ninguna regla", la acción mutua y conjunta fundada en la pluralidad humana y la isonomía de la ciudadanía donde las personas debaten y buscan persuadirse unas a otras. La persuasión no es la manipulación de los otros mediante la fabricación de imágenes. Implica el debate libre y abierto entre iguales donde se busca aclarar, evaluar y purificar las opiniones del otro.

Para entender con mayor profundidad a qué se refiere Arendt cuando habla de acción, podemos examinar cómo integra los conceptos de libertad y poder. En referencia a los *philosophes* de la Ilustración, cuya importancia, dice, se encuentra en su sagaz percepción del carácter *público* de la libertad, Arendt nos dice:

> Su libertad pública no era un ámbito interno al cual los hombres pudieran escapar a voluntad de las presiones del mundo ni el *liberum arbitrium* que hace a la voluntad elegir entre alternativas. La libertad para ellos podía existir sólo en público; era una realidad tangible y mundana, algo que crearon los hombres para el goce de los hombres más que un don o una capacidad. Era un espacio público o un mercado hecho por el hombre que la antigüedad había conocido como el área en la cual la libertad aparece y se hace visible para todos[57].

La *libertad*, según Arendt, debe distinguirse con claridad de la *liberación*, pues la liberación es siempre liberación *de* algo, sea liberación de las dificultades y necesidades de la vida o liberación de los gobernantes opresores; pero la libertad no tiene esa connotación negativa. Es el logro positivo de la acción humana y existe sólo en la medida en que existe el espacio público en el cual los individuos debaten juntos y participan en la determinación conjunta de los asuntos públicos. La distinción entre libertad y liberación cobra una enorme importancia para Arendt. Es la clave de su interpretación de la historia desde las revoluciones francesa

[56] *On Revolution* (Nueva York: Viking Press, 1963), pág. 23.

[57] Ibid., págs. 120-121.

y estadounidense. Sostiene que las confusiones conceptuales y prácticas entre libertad y liberación, entre libertad política y la cuestión social de la pobreza han tenido consecuencias desastrosas. En lo que podría parecer un juicio cruel pero, por tratarse de Arendt, tan sólo realista, declara, "nada de lo que podamos decir hoy podría ser más obsoleto que intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos; nada podría ser más fútil y más peligroso"[58]. El término clave aquí es "político". Para Arendt el problema de la pobreza es un problema social, no político. Sin lugar a dudas piensa que debería liberarse a las personas de la pobreza y que esa es de hecho la principal cuestión social. No obstante, sostiene que es ilusorio y peligroso pensar que esa cuestión social puede resolverse por medios políticos.

Para completar este resumen de la concepción de acción de Arendt (que establece el contexto para su análisis de la opinión y del juicio), veamos cómo encaja el *poder* en esta red de conceptos. Deseamos observar no sólo cómo su concepto de poder se diferencia de muchas otras perspectivas, sino por qué se diferencia. Para hacer un análisis completo sería necesario examinar las maneras en las cuales hace una distinción entre *poder*, *autoridad*, *fuerza*, *fortaleza* y *violencia* - donde la violencia es la más lejana de la política pero siempre está lista para destruir el frágil espacio público necesario para ella[59]. El poder no es un quantum fijo que se distribuye de forma pareja entre individuos humanos. Se crea mediante la participación.

> A diferencia de la fortaleza, que es el don y la posesión de cada ser humano en su aislamiento frente a todos los otros hombres, el poder llega a ser sólo si los hombres se unen con el propósito de la acción, y cuando lo hacen, y desaparecerá cuando por cualquier razón se dispersen o se deserten. Por ende, el vínculo y la promesa, la combinación y el pacto son los medios por los cuales el poder se mantiene existente. Cuando y donde los hombres logran mantener intacto el poder que surgió entre ellos durante el desarrollo de cualquier acto o hecho particular, ya están en proceso de fundación, de constitución de una estructura mundana estable que hospede, por así decirlo, su poder de acción combinado[60].

[58] Ibid., pág. 110.

[59] Véase la exposición que Arendt hace de dichos conceptos en "On Violence", en su *Crises of the Republic* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969), págs. 142-155.

[60] *On Revolution*, pág. 174. Véase una crítica de las limitaciones de la concepción de poder de Arendt en Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power".

Por lo tanto, también el poder (como la libertad, la igualdad, el discurso y la acción) es en esencia intersubjetivo y comunicativo; cobra existencia sólo en la creación mutua de un espacio público entre individuos.

Antes de pasar a la cuestión de cómo los conceptos de opinión y de juicio de Arendt encajan en su análisis de la acción, permítaseme abordar una crítica con frecuencia repetida de su concepto de acción que, creo, está equivocada. Con frecuencia se sostiene que su interpretación de la acción y de la política no es sino una imagen idealizada y romantizada de la *polis* griega, una imagen que ni siquiera se corresponde con las realidades de la vida griega. Y además se sostiene que cualesquiera sean los méritos de dichos conceptos de acción y de política, parecen ser por completo irrelevantes para las duras realidades y complejidades de la política del estado moderno. Creo que es un error sugerir que el principal interés de Arendt era la "época dorada" de la ciudad-estado griega que, muchos han sostenido, nunca existió. Su pensamiento no tiene nada de nostálgico ni de sentimental –si bien, como veremos, tiene un elemento utópico. Por el contrario, su principal intención es recuperar lo que considera una posibilidad humana *permanente*, una posibilidad arraigada en la capacidad humana de comenzar, de iniciar, de actuar en conjunto y que, afirma, se ha ejemplificado en fenómenos históricos tan diversos como la *polis* griega, la revolución estadounidense, la Comuna de París, los soviets rusos originales, los consejos de ciudadanos que se formaron en la Revolución Húngara de 1956 y los comienzos del movimiento de derechos civiles y el movimiento de oposición a la Guerra de Vietnam de los Estados Unidos. De hecho, en *Sobre la revolución* sostiene que en la era moderna es sólo tras las revoluciones que hubo manifestaciones breves y frágiles de esta forma de política, a la cual considera la quintaesencia del "espíritu revolucionario". Es el "tesoro perdido" que busca recuperar. Puede criticársela con mayor facilidad por tener una interpretación ahistórica de la política, pues la esencia de la política es siempre la misma, donde y cuando surge de manera espontánea.

Esta característica de su *pensamiento* sobre qué hacemos, donde queda de manifiesto que busca pensar en la brecha entre el pasado y el futuro[61] y recuperar lo que sigue siendo una posibilidad humana

[61] Véase un análisis sutil del lugar del pensamiento político en la brecha entre el pasado y el futuro en su prefacio de *Between Past and Future*.

permanente, contribuye a dar sentido a otro tema generalizado en su obra. En casi todos sus escritos, Arendt combate todas las formas de argumentos totalitarios y necesitarios, sin importar si se arraigan en modos de pensamiento hegelianos, marxistas, weberianos o nuevos, más modernos y tecnocráticos[62]. La convicción de que la historia tiene una lógica subyacente que se resuelve sin piedad a espaldas de los hombres, una lógica que, según algunos, debe conducir al progreso y el triunfo final de la libertad y, según otros, no puede sino terminar en un desastre absoluto no es sólo falsa sino que es una de las enfermedades más virulentas y peligrosas de la era moderna. Sus ataques a esas doctrinas han sido agudos y multifacéticos, a tono con su visión central de que, en última instancia, dichas doctrinas niegan lo más característico de los individuos humanos: su natalidad y pluralidad.

La historia que cuenta en *La condición humana* es de doble inversión, donde la primera tuvo lugar cuando se consideró que la *vita activa* tiene precedencia sobre la *vita contemplativa* y la segunda se produjo dentro de la *vita activa*, cuando, en la era moderna, se invirtió la jerarquía tradicional de acción, trabajo y labor. Pero incluso *La condición humana* termina con un tono ambiguo cuando dice, "de más está decir que eso no significa que el hombre moderno haya perdido sus capacidades o esté a punto de perderlas"[63]. Esa ambigüedad, pensaba Arendt, se arraiga en nuestra situación contemporánea. La acción puede suprimirse, reprimirse, olvidarse y derrotarse, pero nunca puede eliminarse mientras haya seres humanos con su capacidad de comenzar, de actuar en conjunto. La mejor manera de interpretar el concepto de acción es como concepto crítico. Su pensamiento tiene una carga utópica, pero es utópico en el sentido que caracteriza Gadamer cuando dice que "la utopía no es la proyección de objetivos para la acción. Más bien, el elemento característico de la utopía es que no conduce precisamente al momento de la acción, al 'poner manos en el trabajo aquí y ahora'... No es ante todo un proyecto de acción sino una crítica del presente"[64].

[62] Véase mi artículo "Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice", donde critico la lectura que Arendt hace de Hegel y de Marx.

[63] Pág. 269.

[64] Gadamer, "What is Practice?", pág. 80.

Es difícil clasificar la postura de Arendt con rótulos tradicionales y durante toda su vida sufrió el constante ataque tanto de quienes se identificaban con la derecha política como de quienes se identificaban con la izquierda. Se consideró una pensadora independiente. Contra los conservadores y los neoconservadores, siempre sostuvo que en la era moderna sólo el "espíritu revolucionario" (que los revolucionarios profesionales no anticiparon y derrotaron con rapidez) hizo posibles las breves apariciones de la libertad pública. Pero contra los radicales mantuvo en todo momento que la política es sólo para unos pocos y debe distinguírsela con claridad de "la cuestión social". Leyó a Marx no sólo como el gran defensor de la libertad pública y política, sino como el teórico que buscó poner fin a la política, reemplazarla por la administración de la sociedad –en pocas palabras, como el pensador que dio expresión al triunfo de la mentalidad laborista sobre el de la fabricación y la acción. Incluso sostuvo que la tradición de la filosofía política llegó a su fin con Marx[65].

Pero, como en Gadamer, su pensamiento también tuvo un ímpetu radical que fue haciéndose cada vez más evidente con los años. Cobró prominencia en la década de 1960, en *Sobre la revolución*, y en su libro de ensayos, *Crisis de la república*, donde se dedicó al desarrollo de un nuevo concepto de estado (un sistema de consejo) que pudiera "alojar" el tipo de poder, libertad pública y participación característicos de su visión de la política.

Si bien mi principal interés aquí no es el desarrollo del pensamiento de Arendt, es importante observar un cambio de énfasis sutil pero importante de su interpretación de la acción a lo largo de sus escritos. En *La condición humana*, cuando introduce su análisis de la acción resalta la cualidad reveladora del discurso y de la acción, la revelación de quién es el agente en los actos y las palabras y nos dice que "la acción necesita, para manifestarse por completo, el radiante brillo que alguna vez llamamos gloria y que es posible sólo en el ámbito público"[66]. Pero, si bien dichos temas siguen presentes en su exposición de la acción en

[65] "Tradition and the Modern Age", en *Between Past and Future*. Véase mis comentarios críticos sobre su interpretación de Marx en "Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice".

[66] *Human Condition*, pág. 160.

Sobre la revolución y en *Crisis de la república*, en los libros posteriores se encuentra un énfasis mayor en el debate *mutuo*, la isonomía, la persuasión entre iguales, la felicidad pública y la libertad pública, los rasgos característicos de la acción y la política auténtica.

> Esta nueva forma de gobierno es el sistema de consejos que, como sabemos, ha perecido siempre y en todo lugar, destruido de manera directa por la burocracia de los estados-naciones o por las máquinas partidarias. No sé decir si tal sistema es una pura utopía - en todo caso, sería una utopía del pueblo, no la utopía de teóricos e ideologías. No obstante, me parece la única alternativa que apareció alguna vez en la historia y se repitió una y otra vez. La organización espontánea de los sistemas de consejos se dieron en todas las revoluciones, en la Revolución Francesa, con Jefferson en la Revolución estadounidense, en la Comuna Parisina, en las revoluciones rusas, después de las revoluciones de Alemania y de Austria a finales de la Primera Guerra Mundial y por último en la Revolución Húngara. Es más: nunca cobraron existencia como resultado de una tradición o teoría revolucionaria consciente, sino de manera por completo espontánea, siempre como si nunca hubiera habido algo semejante antes. Por lo tanto, el sistema de consejos parece corresponderse con la experiencia misma de la acción política y surgir de ella[67].

Nunca desarrolló la idea de dicho sistema de consejos en detalle y sintió escepticismo sobre la posibilidad de que se realizara; al igual que su concepto de acción, sirve ante todo como un concepto crítico para juzgar el presente. No pensaba que todas las personas debieran o deberían participar en tales consejos; la política es sólo para unos pocos, pero las implicaciones radicales de su interpretación de la política y de la acción quedan claras cuando dice:

> No todos quieren o tienen que preocuparse por los asuntos públicos. De esa manera es posible un proceso autoselectivo que reuniría a una verdadera élite política de un país. Quienes no estén interesados en los asuntos públicos deberán satisfacerse sin más de que dichos asuntos se decidan sin él. *Pero a todas las personas debe dárseles la oportunidad*[68]. (bastardillas agregadas)

No creo que Arendt haya investigado del todo alguna vez las consecuencias de lo que dice: que a todas las personas debe dárseles la oportunidad de participar en política. Si lo hubiera hecho, debería haber

[67] "Thoughts on Politics and Revolution", en su *Crises of the Republic*.
[68] Ibid., pág. 233.

revisado en profundidad sus conceptos y distinciones fundamentales, pues este pasaje indica que lo "social" y lo "político" tienen una interrelación mucho más íntima de lo que por momentos ella nos lleva a pensar. La solución de la cuestión social de la pobreza puede tener límites empíricos, pero ningún programa político serio puede evitar enfrentar la cuestión. ¿Por qué? Porque la política auténtica requiere que todos tengan la oportunidad de participar en ella y eso significa cuando menos que todas las personas deben contar con los medios de vida materiales necesarios para permitirse la participación en política[69]. De hecho, se necesita mucho más. Para participar en el tipo de política que Arendt describe es necesario un nivel de educación y de cultura elevado, por lo cual si la oportunidad de participar en política ha de ser más que un derecho "legal" vacío, debe darse realización concreta a las condiciones necesarias para dicha participación. Ese *telos* o idea regulativa está implícito en la afirmación misma de Arendt de que (en principio) no debe excluirse a nadie de la libertad pública. Además, no es sólo que deban satisfacerse ciertas condiciones materiales necesarias para que la política quede manifiesta, sino que el laboratorio de prueba de la política en el mundo moderno y contemporáneo han sido las luchas por la *liberación social*. Arendt lo sabe, pero no hace hincapié en ello. Considérense de nuevo algunos de los momentos ejemplares de la política que, dice, han manifestado el "espíritu revolucionario": la Comuna de París, los soviets rusos originales, los consejos formados después de la Revolución Húngara. Ninguna descripción de dichos movimientos que no tome en consideración cómo se originaron a partir de la demanda de liberación social es adecuada[70].

Arendt nunca llega a darse cuenta por completo de lo que podría haber aprendido de Marx, quien vio con mayor profundidad que los pensadores modernos que el tipo de política y de acción descripto por Arendt siempre está en peligro de pasar a ser hipócrita y represivo si no se aborda toda la complejidad de la "cuestión social". Por ende, si se investigan las ideas implícitas en su interpretación de la *praxis*, se

[69] Véase la exposición del problema que postula la cuestión de la pobreza para la teoría de la política de Arendt en Pitkin, "Roots of Conservatism", págs. 512-515 y la exposición de Pitkin de la falta de atención de Arendt a la cuestión de la justicia en "Justice: On Relating Private and Public".

[70] Véase Pitkin y Shumer, "On Participation".

termina por tener una comprensión mucho más radical de la acción y de la política de lo que Arendt suele reconocer[71].

La dicotomía categórica de Arendt entre lo "social" y lo "político" tiene otra consecuencia rara y potencialmente desastrosa. Al igual que Gadamer y Habermas, Arendt combatía contra la mentalidad moderna que concede falsa autoridad al gobierno de expertos, ingenieros sociales y tecnócratas, pero la distinción rigurosa entre lo "social" y lo "político" hecha por ella tiene la consecuencia de respaldar la interpretación que hacen de sí mismos aquellos expertos que alegan tener autoridad especial para "resolver" problemas sociales. Arendt clasifica la mayoría de las cuestiones políticas de su época como problemas sociales: problemas de racismo, bienestar económico, vivienda, energía e incluso ecología. Pero, como problemas sociales, involucran cuestiones técnicas de administración y distribución de recursos. Según sus distinciones, hay problemas que deben "resolver" expertos sociales[72]. Por momentos Arendt muestra estar consciente de que los problemas pueden tener dimensiones políticas y sociales[73], pero nunca explica con claridad cómo ha de hacerse dicha distinción en situaciones concretas de conflicto.

Esa confusión fundamental de Arendt puede vincularse con su apropiación y uso de los conceptos de *praxis* y *tecné*. Si bien insiste en que tanto la *praxis* (acción) como la *tecné* (fabricación o confección) se fundan en la condición humana, su retórica suele sugerir que lo que amenaza a la *praxis* en la era moderna es la *tecné* y la mentalidad laborista. Pero la crítica de Gadamer que sugerí más arriba también puede hacérsele a Arendt: el peligro para la *praxis* no proviene de la *tecné*, sino de la *dominación*[74].

Cuando analicé la interpretación de Arendt de la acción y la política ya anticipé la función central que para ella desempeñan la opinión y el

[71] Véase Habermas, "Arendt's Communications Concept of Power".

[72] Véase mi exposición de este punto en "Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice", págs. 152-158.

[73] Véase los comentarios de Arendt en Hill, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, págs. 301-339.

[74] Véase Habermas, "Hanna Arendt's Communications Concept of Power".

juicio[75]. Arendt, muy afecta a las distinciones, hace una distinción entre *verdad* y *opinión* y también entre *interés* y *opinión*. Siempre ha habido una batalla, dice, entre la verdad (*aleteia*) y la opinión (*doxa*), pero los procedimientos, las normas y los medios para establecer la validez de los alegatos de verdad difieren de los apropiados para la opinión, bien se trate del tipo de "verdad racional" que ha inspirado a los filósofos puros o la verdad empírica de los "recopiladores de datos"[76]. Esto no niega la relevancia de la verdad y los hechos para la formación de la opinión. Resalta, por el contrario, que la relevancia de la verdad para la formación de la opinión no justifica la identificación de verdad y opinión. Siempre han estado quienes han buscado imponer las normas apropiadas a la verdad y el elemento peculiar de coacción que la verdad conlleva, en el ámbito de la política, por lo general con resultados desastrosos. Imponer dichas normas a la política equivale, en efecto, a destruir la política y la acción, con sus esenciales e irreductibles pluralidad y variedad de opiniones. Arendt pensaba que la principal tradición de la filosofía política no se ocupaba tanto de hacer justicia a lo distintivo de la acción y de la política sino de juzgar la política mediante normas ajenas de verdad. En la antigüedad, la batalla entre la verdad y

[75] Hay muchos problemas académicos en torno de la reconstrucción del análisis del juicio de Arendt. Antes de los ensayos publicados en *Entre el pasado y el futuro*, hay sólo referencias ocasionales al juicio. "Juicio" habría sido la tercera parte de *La vida del espíritu*, la parte que no vivió para redactar. La principal fuente para reconstruir la interpretación del juicio de Arendt como una de las actividades mentales primarias son las lecciones que dictó en la Nueva Escuela de Investigación Social y la Universidad de Chicago sobre la filosofía política de Kant. Ronald Beiner editó dichas lecciones y escribió un ensayo interpretativo muy interesante que utiliza todas las fuentes en las cuales Arendt habla sobre el juicio. Mi punto de vista personal es que las tendencias encontradas y las aparentes contradicciones en lo que sí dice nos dificultan resolver el problema mediante la clasificación de una teoría "anterior" y otra "posterior" del juicio. (Exploré esos conflictos en "Judging: the Actor and the Spectator", en *Proceedings of History, Ethics, Politics: A Conference Based on the Work of Hannah Arendt*, edición de Robert Boyers [Saratoga Springs, Nueva York: Empire State College, 1982].) Mi exposición de la opinión y el juicio se limitan aquí a la función que desempean en la acción y en la política. Ernst Vollrath fue el primero en llamar mi atención sobre esta importante dimensión del pensamiento político de Arendt. Además del ensayo interpretativo de Ronald Beiner de *Hannah Arendt: Lectures on Kant's Political Philosohpy*, véase Ernst Vollrath, "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking", *Social Research*, 44 (1977): 160-182 y Michael Dennery, "The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgement", en *Hannah Arendt*, págs. 245-274.

[76] "Truth ans Politics", en *Between Past and Future*.

la opinión se expresaba en términos de la contienda entre una verdad racional o filosófica y la opinión. No obstante, en el mundo contemporáneo, existe tanto escepticismo sobre la posibilidad misma de verdad racional o filosófica, que la batalla ha sufrido un nuevo giro. Hay una tendencia, mostrada no sólo en los regímenes totalitarios sino en las formas de gobierno obsesionadas por la confección de la imagen, que busca negar o transformar lo coactivo de la verdad fáctica mediante un oscurecimiento de la distinción entre hechos y opiniones. Hay una tendencia a intentar destruir las verdades fácticas mediante su tratamiento como si fueran opiniones imperfectas.

No obstante, las opiniones son la esencia misma de la política. Las personas no "tienen" opiniones sin más, sino que *forman* opiniones. En este aspecto, el pensamiento político necesario para la formación de opiniones es el pensamiento representativo.

> Me formo una opinión mediante la consideración de un problema dado desde puntos de vista diferentes, mediante un hacer presentes en mi mente los puntos de vista de quienes están ausentes; es decir, los represento... Cuanta mayor sea la cantidad de puntos de vista de personas que tenga presentes en mi mente mientras reflexiono sobre un problema dado, mejor podré imaginarme cómo me sentiría y pensaría si estuviera en sus lugares, más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más valiosas serán mis conclusiones finales, mi opinión[77].

La formación de opiniones no es una actividad privada que lleva a cabo un pensador solitario. Las opiniones pueden someterse a prueba y ampliarse sólo cuando se produce un encuentro genuino de opiniones diferentes, bien se trate de un encuentro real o un encuentro llevado a cabo mediante la imaginación y el "pensamiento representativo". No hay prueba para evaluar cuán adecuada es una opinión, ninguna autoridad para juzgarla, salvo la fuerza del mejor argumento público. La formación de opiniones, por ende, requiere una comunidad política de iguales y una predisposición a presentar opiniones para su exposición y debate públicos.

La opinión no sólo debe distinguirse de la verdad, sino también del interés.

[77] Ibid., pág. 241.

> El interés y la opinión son fenómenos políticos por completo diferentes. Desde el punto de vista político, los intereses son relevantes sólo como intereses de grupo y para la purificación de tales intereses de grupo parece ser suficiente que se los represente de tal manera que su carácter parcial se salvaguarde bajo todas las condiciones, incluso bajo la condición de que el interés de un grupo resulte ser el interés de la mayoría. Las opiniones, por el contrario, nunca pertenecen a grupos sino que son exclusivas de individuos que "ejercen su razón con serenidad y libertad" y ninguna multitud, bien se trate de la multitud de una parte de la sociedad o de la sociedad en su conjunto, será capaz alguna vez de formar una opinión. Las opiniones surgen cuando los hombres se comunican con libertad entre sí y tienen derecho de hacer públicas sus ideas; pero dichas opiniones, y su infinita variedad, parecen también necesitar purificación y representación[78].

El énfasis en la comunicación, la prueba y la purificación de las opiniones en un ámbito público nos permite ver cómo la formación de opiniones implica *juicio*. "Juzgar es una actividad importante, si no la más importante, en la cual tiene lugar este compartir el mundo con otros"[79]. Si bien Arendt reconoce la afinidad entre aquéllo de lo que habla cuando se refiere al juicio y el concepto griego de *frónesis*, se inspira en una interpretación muy original (y controversial) de la *Crítica del juicio* de Kant[80]. Incluso afirma que, de todos los filósofos, sólo Kant nos permite comprender la peculiaridad del juicio y que "la gran novedad e incluso la asombrosa novedad de las propuestas de Kant en su *Crítica del juicio* es que descubrió dicho fenómeno en toda su grandeza precisamente cuando examinaba el fenómeno del gusto"[81].

Dejando a un lado la cuestión académica de cuán fiel o precisa sea su interpretación de Kant, permítaseme enfocarme en lo que piensa que

[78] *On Revolution*, pág. 229.

[79] "Crisis in Culture", pág. 221.

[80] Que la capacidad de juzgar es una habilidad específicamente política en el preciso sentido que denota Kant, a saber, la capacidad de ver las cosas no sólo desde el punto de vista propio sino desde la perspectiva de todos aquellos que resultan estar presentes; incluso ese juicio puede ser una de las capacidades fundamentales del hombre como ser político en cuanto que le permite reorientarse en el ámbito público, en el mundo común –esas son ideas casi tan antiguas como la experiencia política expresada. Los griegos llamaban a dicha capacidad *frónesis*–, o sabiduría práctica, y la consideraban la principal virtud o excelencia de los hombres de estado frente a la sabiduría del filósofo. (Ibid.)

[81] Ibid.

Kant "descubrió". Arendt hace la asombrosa afirmación de que es en la primera parte de la *Crítica del juicio*, donde Kant se dedica a los juicios estéticos (considerados con frecuencia los más alejados de la política), que encontramos su "filosofía política no escrita". En lo que está pensando es en el análisis del "juicio reflexivo" de Kant, el modo de juzgar hechos particulares que no subsume dichos hechos a reglas generales sino que asciende "de lo particular a lo universal". Tal juicio requiere una "mentalidad ampliada" (*eine erweiterte Dekungsart*) que nos permita "pensar en lugar de todos los demás". "La persona que juzga, como dice Kant con gran belleza, puede sólo 'cortejar el consentimiento de todos los demás' con la esperanza de llegar a un acuerdo al final"[82]. Ese cortejo mismo es una forma de persuasión racional característica de la política. Lo que fascinó a Arendt sobre la perspectiva de Kant sobre el juicio reflexivo es que podía definir la "validez específica" del juicio, que no ha de identificarse con la "validez universal" de la cognición. La pretensión de validez del juicio nunca puede ampliarse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga durante el proceso de formulación de un juicio. "El juicio, dice Kant, es válido 'para todas las personas que juzgan', pero el énfasis en la sentencia está sobre el 'juzgar'; no es válido para quienes no juzgan o para quienes no forman parte del ámbito público en el cual aparecen los objetos de juicio"[83].

Kant era en particular incisivo a la hora de basar el juicio en el gusto, un gusto que es un sentido discriminatorio y no debe identificarse con "sentimientos privados". Por el contrario, es un tipo de *sensus communis*: es un "sentido comunitario", el sentido que nos inserta en la comunidad humana. Lo que Arendt se esfuerza por discriminar y aislar es un modo de pensamiento que no debe identificarse con la expresión de sentimientos privados ni confundirse con el tipo de universalidad característica de la "razón cognitiva". Es un modo de pensar capaz de tratar con lo particular en su particularidad pero que no obstante alega validez comunitaria. Cuando se juzga, se juzga como integrante de una comunidad humana. La condición *sine qua non* de tal juicio es una "mentalidad ampliada" que se logra mediante la imaginación y el "pen-

[82] Ibid.
[83] Ibid.

samiento representativo"[84]. Ese es el modo de pensamiento esencial para la política: el debate, la formación de opinión, la persuasión y la argumentación característicos de la acción. Y lo importante para dicho modo de pensamiento es poder discriminar los hechos particulares que tienen *validez ejemplar*. Podríamos incluso decir que la misma Arendt, en su particularización, énfasis y recuperación de aquellos breves momentos de la historia en los cuales han surgido la acción, la política y la libertad pública, ejerce su propia facultad del juicio[85]. Busca llamar la atención sobre esos casos particulares que tienen validez ejemplar para entender la *praxis*.

Arendt se da cuenta de que, en su enfoque del análisis del juicio reflexivo, la principal inquietud de Kant era el juicio desinteresado del espectador "puro", no el de quien participa de los asuntos humanos. En referencia a esto hay una tensión en su propio pensamiento cuando compara el juicio con la *frónesis* y dice que el "cortejo" o la característica persuasiva del juicio "tiene una cercana correspondencia con lo que los griegos llamaban πειθειν, el discurso convincente y persuasivo

[84] Sospecho que Arendt habría estado sorprendida de descubrir cómo John Dewey se aproximó y anticipó su interpretación del gusto.

> La palabra "gusto" quizá se haya asociado demasiado con el gusto arbitrario por expresar la naturaleza de juicios de valor, pero si la palabra se usara en el sentido de una apreciación al mismo tiempo cultivada y activa, podría decirse que la formación del gusto es el tema principal cuando aparecen los valores, sean intelectuales, estéticos o morales. Los juicios relativamente inmediatos, a los cuales llamamos tacto o damos el nombre de intuición, no excluyen la investigación reflexiva, sino que son los productos sustentados de mucha experiencia del pensamiento. La pericia del gusto es al mismo tiempo el resultado y la recompensa del ejercicio constante del pensamiento. En lugar de que no haya disputas sobre los gustos, son aquello que hacen que su disputa valga la pena, si por "disputa" nos referimos a la discusión que involucre investigación reflexiva. El gusto, si usamos la palabra en su mejor sentido, es el resultado de la experiencia aplicada de forma acumulativa a la apreciación inteligente del valor real de los gustos y los goce. No hay nada en lo cual una persona se revele tan por completo como en lo que juzga agradable y deseable. Tales juicios son la única alternativa a la dominación de la creencia por parte del impulso, el azar, la costumbre ciega o el interés propio. La formación de un buen juicio o gusto cultivado y que funcione con eficiencia con respecto a lo admirable desde el punto de vista estético, lo aceptable a nivel intelectual y lo aprobable en el plano moral es la tarea suprema que los sucesos de la experiencia establecen a los seres humanos. (*The Quest for Certainty* [Nueva York: Minton, Balch, 1929], pág. 262).

[85] Exploro este tema en mi monografía "Hannah Arendt: Judging: the Actor and the Spectator".

que consideran la forma típicamente política en la cual las personas se hablan unas a otras"[86]. Pero Arendt busca reconciliar las diferentes perspectivas del actor y el espectador mediante la declaración de que el "crítico y el espectador están en todo actor y fabricador; sin dicha facultad crítica, de juicio, el hacedor estaría aislado del espectador al cual ni siquiera se percibiría"[87]. El siguiente pasaje resume muchas de las características esenciales de la interpretación del juicio de Arendt:

> El poder del juicio se apoya en un acuerdo potencial con otros y el proceso de pensamiento que está activo en el juicio de algo no es, como el proceso de pensamiento del razonamiento puro, un diálogo conmigo mismo, sino que se encuentra siempre y ante todo, incluso cuando esté muy solo en la formación de mi opinión, en una comunicación anticipada con otros con los quienes sé que al final debo llegar a algún tipo de acuerdo. El juicio deriva su validez específica de dicho acuerdo potencial. Eso significa, por un lado, que tal juicio debe liberarse de las "condiciones privadas subjetivas", es decir, de las idiosincrasias que de manera natural determinan la perspectiva de cada individuo en su privacidad y son legítimas en la medida en que son sólo opiniones expresadas en privado, pero no son apropiadas para ingresar en el mercado y carecen de validez en el ámbito público. Y esa forma ampliada de pensamiento que, como el juicio, sabe cómo trascender sus propias limitaciones individuales no puede por otro lado funcionar en estricto aislamiento o soledad; necesita la presencia de otros "en cuyo lugar" debe pensar, cuyas perspectivas debe tomar en consideración y sin quienes nunca tiene la oportunidad de operar en absoluto[88].

Ahora estamos listos para comparar el análisis de la acción, el discurso, el espacio público, el juicio y el tipo de cortejo y persuasión que para Arendt son esenciales para la política con las ideas de Gadamer y de Habermas.

Tal comparación pone en claro relieve sus similitudes y diferencias. En los tres hay un intento de recuperar la *praxis* desde la asimilación a la *tecné*.

Al igual que Gadamer, Arendt considera que el rasgo esencial del tipo de razonamiento apropiado para la *praxis* es la capacidad de hacerle justicia a las situaciones particulares en su particularidad. Siente

[86] "Crisis in Culture", pág. 222.
[87] "Appendix: Judging", en *Life of the Mind*, 2:262.
[88] "Crisis in Culture", págs. 220-221.

el mismo escepticismo que él en referencia a todo modelo de razonamiento práctico que lo identifique con la subsunción de hechos particulares a reglas generales o universales. Eso es lo que la acerca al análisis que Kant hace del juicio reflexivo, al cual éste contrasta con el tipo de subsunción de características particulares del juicio determinativo[89]. Al igual que Gadamer, busca mostrar la importancia del gusto como sentido cívico comunitario, un *sensus communis* básico para la estética, el entendimiento y la política. Su análisis del juicio como modo intrínsecamente político de pensamiento escapa a la dicotomía del objetivismo y el relativismo. El juicio no es la expresión de sentimientos privados o preferencias idiosincráticas subjetivas. Tampoco debe identificárselo con el tipo de universalidad que considera característica de la "razón

[89] Si bien Arendt se vio muy influida por su lectura y apropiación de Kant, siempre se sintió incómoda con la filosofía moral de éste y la *Crítica de la razón práctica*. Sentía un profundo escepticismo en lo que a la función de las reglas y los principios en lo que respecta a filosofía moral (los cuales, por supuesto, cumplen una función central en la filosofía moral de Kant). Queda claro en sus escritos posteriores que piensa que el juicio reflexivo, que Kant expone en el contexto de su análisis del juicio estético (y ha de distinguirse con mucha claridad del tipo de juicio determinativo o de subsunción de la razón práctica) es mucho más importante que las reglas y los principios para entender "cuestiones de bien y mal". Esa tensión en el pensamiento de Arendt se vio reforzado por su intento de aclarar el concepto de la banalidad del mal. La facultad de juzgar hechos particulares es aplicable no sólo a la emisión del juicio de que "esto es bello" y "esto es feo" sino también a la emisión del juicio de que "esto es correcto" y "esto es incorrecto". En la introducción a *La vida del espíritu*, dice que uno de los motivos por los cuales abordó las actividades mentales (pensamiento, voluntad y juicio) fue postular la *questio juris* sobre el concepto controversial de "la banalidad del mal" y pregunta, "el problema del bien y el mal, nuestra facultad de distinguir lo correcto de lo incorrecto, ¿podría estar relacionado con nuestra facultad de pensamiento?". Es recién cerca del final del primer volumen de *La vida del espíritu* (pág. 193) que indica la relación entre *pensamiento y juicio*.

"La facultad de juzgar hechos particulares (conforme lo sacó a la luz Kant), la capacidad de decir 'esto es correcto', 'esto es bello', y demás, no es la misma que la facultad de pensar. El pensamiento trata con invisibles, con representaciones de cosas que están ausentes; el juicio siempre se preocupa por hechos particulares y cosas a mano. Pero ambos están interrelacionados, como lo están la *consciencia* y la *conciencia*. Si el pensamiento (el dos en uno del diálogo sin sonido) realiza la diferencia dentro de nuestra identidad como dada en la *conciencia* y por lo tanto hace de la *conciencia* su derivado, entonces juzgar, el derivado del efecto liberador del pensamiento, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre estoy demasiado ocupado como para poder pensar. La manifestación del viento del pensamiento no es el conocimiento, es la habilidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo bello de lo feo. Y eso, en los raros momentos en los cuales se pone sobre la mesa lo que está en juego, puede de hecho evitar catástrofes, al menos para el yo".

cognitiva". El juicio es comunitario e intersubjetivo; siempre apela de forma implícita a la evaluación de las opiniones de otras personas que juzguen y requiere dichas opiniones. No es una facultad del Hombre en su universalidad sino de los individuos humanos en su particularidad y pluralidad.

Muchas de las diferencias más importantes entre Gadamer y Arendt pueden vincularse con las diferentes funciones que desempeñan las interpretaciones de Aristóteles y de Kant en sus pensamientos. Cuando Gadamer quiere mostrarnos "qué significa en realidad la práctica", recurre al análisis de *frónesis* de Aristóteles. Pero, si bien Aristóteles influyó mucho a Arendt, es Kant (el Kant de la *Crítica del juicio*) quien constituye la fuente de su análisis del juicio. Resulta irónico que Gadamer considere la *Crítica del juicio* el texto decisivo para promover el surgimiento de la "conciencia estética" y el subjetivismo moderno que él deplora mientras que Arendt considera que muestra una forma de superar el subjetivismo moderno.

Dicha diferencia es importante para sus diferentes interpretaciones de la acción y de la política. Cuando Gadamer afirma la función decisiva del diálogo, la conversación y el cuestionamiento, lo hace, como hemos visto, sobre todo en el contexto de un diálogo con obras de arte, textos y la tradición para después ampliarlo a la esfera práctica y la política; pero cuando da ese sutil giro, el sentido mismo y el peso de esos conceptos clave sufre un importante cambio de énfasis. Todo diálogo o conversación entre individuos (como reconoce Gadamer) debe basarse en el respeto mutuo, la igualdad, la predisposición a escuchar y a poner en riesgo los prejuicios y las opiniones propios. El análisis de la acción de Arendt contribuye a aclarar las implicaciones radicales del análisis de Gadamer.

Eso incluso tiene consecuencias en sus diferentes interpretaciones de la autoridad. Arendt está de acuerdo con Gadamer en que la autoridad "excluye el uso de medios externos de coacción. Cuando se usa la fuerza, la autoridad misma ha fallado". Pero también continúa:

> [...] la autoridad, por otro lado, es incompatible con la persuasión, que presupone igualdad y funciona mediante un proceso de argumentación. Cuando se emplean argumentos, la autoridad cae en desuso. El orden autoritario, siempre jerárquico, se contrapone al orden igualitario de la persuasión. Si la autoridad ha de definirse en absoluto, entonces debe

> diferenciársela tanto de la coacción por fuerza como de la persuasión mediante argumentos[90]

En este aspecto, entonces, Arendt está mucho más cerca de Habermas y los tipos de críticas que le hace a Gadamer.

Las diferencias entre Arendt y Gadamer quedan en especial claras cuando nos damos cuenta de que, mientras para Gadamer el concepto clave es la tradición, para Arendt lo es la revolución - o más específicamente el "espíritu revolucionario" que intenta fundar la libertad pública[91]. Si bien se da cuenta de que el espíritu revolucionario siempre apela a la tradición, lo más importante para ella es su cualidad espontánea, arraigada en la natalidad humana. Y es con la aparición de ese espíritu revolucionario en la era moderna que encontramos aquellas experiencias que tienen "validez ejemplar" para el tipo de debate, la participación mutua y la persuasión que el mismo Gadamer hace tan esencial para la razón política. Ambos consideran el principio de libertad pública fundamental para el proyecto moderno pero, mientras Gadamer apenas lo desarrolla, en el análisis de la *praxis* de Arendt pasa a ser un tema importante.

Comparar a Habermas con Arendt también enriquece nuestra comprensión de la *praxis* y el modo de pensar apropiado para ella. Lo que Arendt llama "juicio" y Habermas "discurso práctico" debe entenderse dentro del contexto de la acción comunicativa orientada a la comprensión mutua. Ambos escritores resaltan la diferencia categórica entre este tipo de actividad y la actividad instrumental o estratégica. Para ambos, también, debe hacerse una clara distinción entre "sentimientos privados subjetivos" y aquellos "intereses generalizables" u opiniones comunitarias que se ponen a prueba y se purifican mediante el debate público[92]. He observado que para Arendt el juicio debe liberarse de las "condicio-

[90] "What Is Authority?", en *Between Past and Future*, pág. 93.

[91] Véase la interpretación de la tradición en Arendt en "Tradition and the Modern Age", en *Between Past and Future*.

[92] Habermas no hace una marcada distinción entre lo que Arendt llama "opiniones" e "intereses", pero a lo que se refiere con "intereses generalizables", es decir, intereses "que pueden compartirse mediante la comunicación" es semejante a lo que Arendt denomina opiniones probadas y purificadas mediante el debate mutuo. Véase la exposición de Habermas sobre "intereses generalizables" en *Legitimation Crisis* pág. 108 y en "A Reply to My Critics", págs. 250-263.

nes privadas subjetivas" y las idiosincrasias que determinan la perspectiva de cada individuo en su privacidad. Ese punto tiene su paralelo en Habermas cuando dice:

> Los límites del tratamiento decisionista de las cuestiones prácticas se superan ni bien se espera que la argumentación evalúe la *capacidad* de generalización de los intereses en lugar de resignárselos a un pluralismo impenetrable de orientaciones de valor en apariencia supremas... No es el hecho de dicho pluralismo lo que aquí se disputa, sino la afirmación de que es imposible separar mediante la argumentación los intereses generalizables de aquellos que son y permanecen particulares[93].

El énfasis de Arendt en la igualdad, la isonomía y la falta de regla tiene su paralelo en la insistencia de Habermas en la simetría de las funciones en el discurso práctico genuino y en su exigencia de comunicación no coaccionada que carezca de distorsión sistemática y "violencia estructural". Para ambos, el poder del juicio se encuentra en el acuerdo potencial con los demás, una comunicación anticipada con otros con quienes sé que debo alcanzar un acuerdo al final.

Los conceptos de validez y argumentación son tan importantes para el análisis del juicio de Arendt como lo son para el análisis del discurso práctico de Habermas. E incluso hay similitudes en lo que ambos autores quieren decir cuando hablan de "validez" en este contexto. La única prueba para la validez comunitaria, sostienen ambos, es la argumentación de los participantes o las personas que juzgan en un discurso o debate.

Sin embargo estas similitudes también apuntan a una diferencia importante y significativa entre Arendt y Habermas. Ninguno identifica el discurso teórico que busca validar pretensiones de verdad con el discurso práctico o el juicio pero, mientras Habermas resalta las similitudes entre el discurso teórico y el práctico, Arendt resalta las diferencias. Ese es el punto de su marcado contraste entre la opinión y la verdad y de su afirmación de que el juicio no es cognición. En todo momento alega que la verdad "coacciona" y "obliga", que es por completo ajena al cortejo y la persuasión del juicio. Su intención es defender la opinión y el juicio contra las tendencias tiránicas de los "profesionales de decir la verdad". Su caracterización frecuente de la verdad como coactiva,

[93] *Legitimation Crisis*, pág. 108.

imperiosa y tiránica no es accidental. La tendencia platónica a denigrar el ámbito de la opinión, a juzgarlo y condenarlo por su incapacidad de ajustarse a las normas de verdad es en esencia antipolítica, pero Arendt parece no estar al tanto de lo que hemos aprendido de la filosofía postempirista de la ciencia: que el juicio desempeña una función esencial en la ciencia misma. Lo peor es que en el énfasis en la brecha entre la opinión y la verdad, tiende a subestimar la importancia de un concepto esencial para su comprensión del juicio: la argumentación. La argumentación no tiene sentido en absoluto a menos que todas las partes acepten qué se considera sustento o contradicción de una opinión. Sin la posibilidad de un acuerdo potencial al cual pueda respaldar la razón, la argumentación, como han sostenido los positivistas y los emotivistas, es "pseudoargumentación". Arendt no se dio cuenta de que al exagerar las diferencias entre la verdad y la opinión y entre las pruebas de validez de cada una de ellas estaba conduciéndonos al callejón sin salida del "no cognitivismo", donde toda argumentación sobre asuntos prácticos es "pseudoargumentación".

En este aspecto, Habermas sirve de importante corrección a Arendt. Al mostrar que la pretensión de validez implícita es tan esencial para el discurso práctico como lo es para el discurso teórico, revela la importancia de la argumentación para ambas formas de discurso[94]. Incluso contribuye a dar sentido a la tesis misma de Arendt de que el poder del juicio está en el acuerdo potencial con los otros y de que la validez específica de tal juicio depende de una comunicación anticipada con otras personas con quienes sé que al final debo llegar a algún acuerdo.

Pero Arendt también sirve de corrección para Habermas, pues si bien Habermas reconoce la irreductible pluralidad de opiniones característica de la política y de la acción, no siempre es tan sensible a las consecuencias de dicha pluralidad como lo es Arendt. Esa diferencia entre ellos puede vincularse con las diferentes problemáticas que constituyen el foco principal para cada uno. Lo que Habermas busca cuestionar en su teoría de la acción comunicativa y el discurso práctico es el decisionismo, el emotivismo y el relativismo. Lleva a cabo su análisis a un nivel

[94] Véase una perspicaz exposición crítica de la concepción de argumentación de Habermas en lo referente al discurso teórico y práctico en Gunnar Skirbekk, "Pragmatism in Apel and Habermas", en *Contemporary Philosophy: A New Survey*, ed. Floistad, volumen 4, *Philosophy of Mind* (La Haya: M. Nijhoff, 1982).

de abstracción que pretende aislar los universales "prágmático-formales" de las normas del discurso racional. Arendt también rechaza las variedades de relativismo cuando habla sobre el juicio, pero es mucho más cautelosa en lo referente a las injustas formas en las cuales la acción y la política se ven amenazadas cuando no reconocemos la irreductible pluralidad y variabilidad de opiniones que deben evaluarse, purificarse y validarse mediante la argumentación recíproca.

Por ende, usar la dicotomía de lo cognitivo y lo no cognitivo para caracterizar la diferencia entre Habermas y Arendt es engañoso, a pesar del hecho de que Habermas insista en que el discurso práctico es "cognitivo" mientras Arendt declare de manera enfática que el juicio es "no cognitivo", pues utilizan el término "cognitivo" de maneras diferentes. Cuando Habermas afirma que el discurso práctico es cognitivo, su principal punto es que dicho discurso presupone una *argumentación racional*, pero eso es precisamente lo que quiere decir Arendt sobre el juicio, a pesar de insistir en que tal argumentación racional siempre presupone la pluralidad de opiniones evaluadas y purificadas en el debate comunitario. Resulta paradójico que, a pesar de la comprensión de Arendt del poder coactivo de la "verdad" y de lo que considera lo propio de la cognición, cree que la argumentación (como debate) es irrelevante para la verdad y la cognición, pero esto nos dice más sobre su concepción peculiar (e inadecuada) de la verdad y la cognición que sobre su análisis positivo del juicio, el cual siempre presupone argumentación intersubjetiva y comunitaria[95].

Más allá del objetivismo y el relativismo: la tarea práctica

Durante toda mi exposición sobre Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt, busqué suscitar las inquietudes que comparten sin negar las importantes diferencias entre ellos. En todos ellos hemos sentido una

[95] Agnes Heller también criticó a Habermas por no resaltar la pluralidad de las opiniones en las confrontaciones políticas. Habermas en realidad no niega esa irreducible pluralidad. No obstante, creo que la sensibilidad de Arendt y de Heller a ese tema puede relacionarse con sus propias experiencias con los regímenes totalitarios. Véase Agnes Heller, "Habermas and Marxism", en Thompson y Held, *Habermas: Critical Debates*, págs. 21-41.

corriente que no deja de arrastrarnos a los temas centrales del diálogo, la conversación, la comunicación no distorsionada, el juicio comunitario y el tipo de cortejo racional que puede darse cuando las personas se enfrentan unas a otras como iguales y participantes. Nos hemos hecho conscientes de las consecuencias prácticas y políticas de dichos conceptos pues, conforme exploramos sus implicaciones, nos arrastran al objetivo de cultivar los tipos de comunidades dialógicas donde la *frónesis*, el juicio y el discurso práctico pasan a ser la encarnación concreta de nuestras prácticas diarias.

Tal visión no es antitética de la apreciación de la profundidad y la generalización del conflicto (del *agón*) que caracteriza a nuestras vidas teóricas y prácticas. Por el contrario, dicha visión es una respuesta a la irreductibilidad del conflicto fundado en la pluralidad humana, pero pluralidad no significa que estemos limitados a ser individuos separados con intereses subjetivos irreductibles. Más bien significa que buscamos descubrir puntos en común para reconciliar diferencias mediante el debate, la conversación y el diálogo. Pitkin y Shumen han expuesto con elocuencia y brevedad el papel del conflicto en la política democrática:

> La política democrática es un encuentro entre personas con intereses, perspectivas y opiniones diferentes, un encuentro en el cual reconsideran y revisan las opiniones y los intereses, tanto individuales como comunes, del otro. Sucede siempre en un contexto de conflicto, conocimiento imperfecto e incertidumbre pero donde es necesaria la acción comunitaria. Las resoluciones alcanzadas son siempre más o menos temporarias, están sujetas a reconsideración y en raras ocasiones son unánimes. Lo importante no es la unanimidad, sino el discurso. El interés común sustantivo sólo se descubre o crea en la lucha política democrática y permanece tanto cuestionado como compartido. Lejos de ser algo adverso a la democracia, el conflicto (manejado de maneras democráticas, con apertura y persuasión) es lo que hace funcionar a la democracia, lo que contribuye a la revisión mutua de opiniones e intereses[96].

Durante la comparación de estos cuatro filósofos he estado usando sus obras para desarrollar un argumento complejo. En su caracterización de la argumentación filosófica, Peirce nos dice que la filosofía debería "confiar más bien en la multitud y variedad de sus argumentos que en

[96] "On Participation", 47-48.

el carácter conclusivo de alguno de ellos. Su razonamiento no debería formar una cadena tan poco resistente como su eslabón más débil, sino un cable cuyas fibras pueden ser muy finas, siempre y cuando su cantidad sea suficiente y mantengan una íntima conexión"[97]. Supongamos que tomamos en serio la metáfora de Peirce del cable y sus fibras y la aplicamos a estos cuatro pensadores. En referencia a Gadamer, podemos decir que su proyecto filosófico se ha preocupado por brindarnos una lectura de la filosofía que muestra que lo más característico de nuestro ser-en-el-mundo es que somos seres dialógicos. Las reflexiones de Gadamer sobre el carácter especulativo del lenguaje brindan una rica comprensión fenomenológica de qué significan el diálogo, la conversación y el cuestionamiento. He sostenido (a veces en oposición a él) que si sacamos el sentido de cuanto dice y nos lo apropiamos para entender hoy en día la *praxis*, nos vemos forzados a reconocer la tendencia radical implícita en su obra.

De hecho, este es el punto donde es posible acercarse a Habermas y donde su línea independiente de investigación puede insertarse en un cable más fuerte que sus fibras individuales. En realidad Habermas no deja de estar de acuerdo con lo que Gadamer quiere decir cuando habla de diálogo, conversación y cuestionamiento sino que más bien (como hiciera Marx en una época diferente) llama en todo momento nuestra atención a los rasgos sistémicos de la sociedad contemporánea que inhiben, distorsionan y evitan que tal diálogo tenga encarnación concreta en nuestras costumbres diarias.

Cuando desenmascaramos o decodificamos la retórica cuasipositivista y cuasiexistencialista de Rorty y exploramos su neopragmatismo, encontramos más sustento para una visión de la vida comunitaria con participación genuina. Para Rorty, Habermas puede ser demasiado "fundacional" y Gadamer puede estar demasiado ligado con la filosofía tradicional, pero si aplicamos el principio pragmático al neopragmatismo mismo de Rorty, podemos preguntarnos, ¿cuál es la diferencia que hace una diferencia entre la visión de la vida comunitaria delineada por Rorty de las visiones implícitas en los proyectos de Gadamer y de Habermas?

Arendt hace una descripción vívida y concreta del significado de la *praxis* y la recupera. Nos recuerda de manera gráfica que es una po-

[97] *Collected Papers*, 5.264.

sibilidad humana permanente que todavía tiene el poder de orientar nuestra acción comunitaria. A pesar de las muchas tensiones, conflictos y contradicciones de sus escritos, sus ejercicios en pensamiento político aclaran el inconfundible carácter frágil de la *praxis* como acción comunitaria entre iguales donde la libertad pública se hace tangible.

Sin dejar de hacer justicia a sus diferentes problemas, énfasis y voces, ahora podemos ver que no nos enfrentamos a un parloteo de lenguajes "inconmensurables" sino a una conversación coherente y poderosa que tiene dirección. Cada uno de ellos contribuye a exorcizar la ansiedad cartesiana y al movimiento más allá del objetivismo y el relativismo, no sólo en nuestros proyectos teóricos, sino a la hora de llevar adelante nuestras vidas prácticas.

Pero esta visión común también tiene algo problemático y paradójico. Podemos ver que esa paradoja emerge de maneras diferentes. Cuando Gadamer nos dice que la práctica es conducirse y actuar con solidaridad, que la *frónesis* requiere un tipo de comunidad en la cual haya un *etos* y la aceptación compartida de *nomoi*, que la razón práctica y la política pueden concretarse y transmitirse sólo mediante el diálogo, *presupone*, al menos de una forma incipiente, la existencia del sentido mismo de comunidad que pretende desarrollar esa razón práctica y política. Gadamer siempre busca en el horizonte "el redescubrimiento de solidaridades que puedan entrar en la sociedad futura de la humanidad"[98]. A pesar de toda su crítica de las formas en las cuales la práctica se ha degenerado en técnica durante la era moderna, no cree que todavía hayamos llegado a la "noche cósmica" en la cual la ciencia se expande hasta generar una tecnocracia absoluta. En todo momento busca mostrarnos que a pesar de su fragmentación y distorsión, siempre hay solidaridades que constituyen nuestro ser social y brindan un fundamento para la esperanza en la revitalización de la *frónesis* y la *praxis*. Más allá de su énfasis en la imprevisibilidad, la espontaneidad, la cualidad "milagrosa" de la acción y la libertad pública y tangible, Arendt también tiene clara conciencia de que tal acción presupone un sentido previo de comunidad. Cuando se dedica a describir los momentos de la historia en los cuales la libertad pública se hizo manifiesta, resalta las experiencias comunitarias que comparten los individuos y que los unen

[98] "What is Practice?", pág. 86.

pues, si dichos individuos no tuvieron ya la experiencia de enfrentarse unos a otros como iguales y compartir el sentido de qué significa la libertad pública, no pueden actuar en conjunto. Cuando Rorty dice que "nuestra identificación con nuestra comunidad (nuestra sociedad, nuestra tradición política, nuestra herencia intelectual) se intensifica cuando vemos a dicha comunidad como *nuestra* en lugar de naturaleza, *formada*, más que *encontrada*", cuando exige un "sentido renovado de comunidad" y habla sobre la necesidad de "un sentido vital de solidaridad humana", también presupone que siempre tenemos con antelación un sentido de esa comunidad y esa solidaridad. Incluso Habermas, muy preocupado por la reconstrucción y la crítica, resalta en todo momento que la anticipación de la comunicación no distorsionada y la redención recíproca de pretensiones de validez normativa se "renueva con cada acto de entendimiento irrestricto, con cada momento de convivencia en solidaridad, de individuación exitosa y de emancipación salvadora". No está proyectando un ideal disociado de nuestras costumbres diarias sino que busca recordarnos lo que siempre ya está implícito en nuestras formas diarias de acción comunicativa.

Cada uno de estos pensadores apunta, de maneras diferentes, a la conclusión de que ya deben existir las interpretaciones y experiencias compartidas, las prácticas intersubjetivas, el sentido de afinidad, la solidaridad y aquellos vínculos afectivos tácitos que unen a los individuos en una comunidad. La comunidad o la *polis* no es algo que pueda hacerse u organizarse mediante alguna forma de *tecné* o mediante la administración de la sociedad. Hay implícito aquí una suerte de círculo comparable con el círculo hermenéutico. Las formas incipientes de dicha vida comunitaria presuponen el llegar a ser de un tipo de vida pública que pueda fortalecer la solidaridad, la libertad pública, una predisposición a hablar y escuchar, al debate mutuo y un compromiso con la persuasión racional.

Pero entonces, ¿qué ha de hacerse en las situaciones en las que se produce un quiebre de tales comunidades y cuando las condiciones mismas de la vida social llevan a profundizar dicho quiebre? En un sentido más específico, ¿qué ha de hacerse cuando nos damos cuenta a cuánta humanidad se ha sistemáticamente excluido e impedido participar en tales comunidades dialógicas?

Conocemos lo que ha sido una típica respuesta moderna a dichas situaciones: la idea de que podemos hacer, organizar, imponer nuestra voluntad colectiva para formar dichas comunidades, pero eso es precisamente lo que no puede hacerse y los intentos de hacerlo han sido desastrosos. Tales fracasos se producen cuando nos restringimos al horizonte de la razón técnica, a la mentalidad de la fabricación, o nos limitamos a la perspectiva de la acción racional-intencional.

El pensador que comprendió con mayor precisión las dimensiones completas de dicha paradoja (que el llegar a ser de la comunidad ya presupone un sentido vivido de comunidad) fue Hegel, quien la consideró la paradoja de la era moderna. Pocos pensadores han comprendido con mayor profundidad el significado de la vida comunitaria (lo que él llama *Sittlichkeit*) que él. Elogió lo que consideraba el ejemplo de dicho ideal (el ideal helénico), pero sabía muy bien que no había posibilidad de regresar a esa forma de "inmediatez". También vio que los diferentes intentos del hombre moderno de imponer su voluntad para crear una nueva forma mediada de comunidad universal produjeron una serie de fracasos grotescos –lo que con acierto Judith Shklar llamó los "fracasos morales del hombre asocial"[99]. El que pueda haber una superación (*Aufhebung*) de dicha situación –la emergencia de una forma de vida comunitaria que le haga justicia a la particularidad y a la universalidad– es un problema lleno de ambigüedad en Hegel.

Su posición oficial es que está por concretarse una nueva etapa del "espíritu objetivo", una etapa en la cual la libertad se encarna en una comunidad universal en proceso de realizarse. Pero Hegel, con más mordacidad que muchos pensadores posteriores, nos muestra en todo momento los obstáculos, conflictos y contradicciones que dificultan el surgimiento de una nueva forma mediada de *Sittlichkeit*. Nunca queda del todo claro si su relato es una divina comedia, donde toda la alienación y autoextrañamiento se suplantan por una gran *Aufhebung*, o una tragedia humana en la cual nos obsesiona la imagen de una nueva forma de *Sittlichkeit* y comunidad humana pero donde sólo existe la "carretera de la desesperación". Charles Taylor muestra las consecuencias de las

[99] *Freedom and Independence* (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1976), págs. 97-141.

reflexiones ambivalentes de Hegel sobre la democracia moderna cuando dice:

> Así, el dilema que Hegel ve en la democracia moderna, dicho de la manera más simple posible, es el siguiente: la ideología moderna de la igualdad y de la participación total conduce a una homogenización de la sociedad. Eso libera a los hombres de sus comunidades tradicionales, pero no puede reemplazarlas como foco de identidad. O, más bien, sólo puede reemplazarlas como tal foco bajo el impulso del nacionalismo militante o de alguna ideología totalitaria que depreciaría o incluso aplastaría la diversidad y la individualidad.
>
> [...]
>
> Una de las grandes necesidades del sistema gubernamental democrático moderno es recuperar un sentido de diferenciación significativo, de manera que las comunidades parciales, sean geográficas, culturales u ocupacionales, puedan convertirse de nuevo en centros de interés y actividad para sus integrantes de una forma que los conecte con el todo[100].

Pero, ¿dónde nos deja eso hoy en día a la hora de enfrentar nuestra situación histórica? Creo que Habermas tiene razón cuando declara que la nuestra es una situación en la cual "*tanto la autoconfianza revolucionaria como la certeza teórica sobre uno mismo desaparecieron*"[101]. Sin embargo, al igual que Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt, quiero resaltar el peligro del tipo de crítica "totalitaria" que nos seduce a pensar que las fuerzas actuantes en la sociedad contemporánea son tan poderosas y arteras que no hay posibilidad de lograr una vida comunitaria sobre la base de la comunicación no distorsionada, el diálogo, el juicio comunitario y la persuasión racional. Lo que hoy en día necesitamos con desesperación es aprender a pensar y actuar más como un zorro que como un erizo –aprovechar aquellas experiencias y luchas en las cuales sigue habiendo destellos de solidaridad y la promesa de comunidades dialógicas en las cuales hay participación mutua genuina y donde puede prevalecer el cortejo y la persuasión recíprocos, pues lo característico de nuestra situación contemporánea no es sólo el desarrollo de fuerzas poderosas que siempre están más allá de nuestro control o la propagación de técnicas disciplinarias que nunca llegamos a comprender, sino una situación paradójica en la cual el poder genera contrapoder (resis-

[100] *Hegel*, págs. 414-416.

[101] "A Reply to My Critics", pág. 222.

tencia) y revela la vulnerabilidad del poder, donde las fuerzas mismas que socavan e inhiben la vida comunitaria también crean formas nuevas y con frecuencia impredecibles de solidaridad.

Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt nos ayudan a pensar nuestra situación, nuestra historia y nuestras posibilidades. Gadamer nos dirige en todo momento a una apropiación de las tradiciones que nos han dado forma, pero lo que lo motiva es la intención práctico-moral de buscar formas de poder promover "aquí y ahora" una "conciencia renaciente de solidaridad de una humanidad que con lentitud comienza a reconocerse humanidad, pues eso significa saber que debe resolver los problemas de la vida de este planeta". Arendt, tan preocupada por trata de comprender la oscuridad de nuestros tiempos, busca recuperar el "tesoro perdido" del espíritu revolucionario de la libertad pública, recordarnos la espontaneidad y la cualidad "milagrosa" de la acción, cómo puede aparecer contra toda posibilidad. Habermas muestra cuán inserta está la pretensión de razón comunicativa en nuestras formas diarias de vida y reproducción sociales, cómo desarrolla un poder de empecinado trascendentalismo incluso cuando se lo viole y se lo silencie una y otra vez. Sin sugerir ni proporcionar anteproyecto de acción alguno, nos dirige a las tareas en las cuales buscamos superar la comunicación distorsionada de manera sistemática y desarrollar los tipos de comunidades en las cuales podemos razonar y conversar juntos. Y si bien es consciente de la pluralidad de formas de vida e historias de vida arraigadas en las diferentes tradiciones, siempre nos recuerda que el ideal de comunicación irrestricta es un ideal universal que abarca a toda la humanidad. Y la defensa de Rorty de un tipo de pragmatismo que cambie nuestra orientación para tratar los problemas humanos también tiene el propósito de desarrollar los tipos de comunidades en los cuales se encarnan de forma concreta en las prácticas sociales la solidaridad humana y las "virtudes socráticas". Eso es lo que el mismo Rorty llama "esperanza social".

Un tema similar emerge incluso en críticos de la modernidad y del legado de la Ilustración como MacIntyre y Foucault. A pesar de la afirmación de MacIntyre de que el proyecto de la Ilustración ha sido un fracaso (y, de hecho, que ha fracasado), él mismo se apropia del tema más vital de dicho proyecto. Nos dice que "lo importante a esta altura es la construcción de formas locales de comunidad dentro de las cuales

pueda sustentarse el civismo y la vida intelectual y moral"[102] pero, a pesar de su legítimo escepticismo en lo referente a la idea misma de una única comunidad universal que abarque a toda la humanidad, es claro que piensa que no puede ni debería excluirse a nadie de tales formas nuevas de vida comunitaria. A pesar de su defensa de Aristóteles y de la tradición de las virtudes morales, rechaza la idea de que tal vida comunitaria esté en principio limitada a unos pocos. Por ende, su propio análisis tiene un impulso universalista. Y, al igual que Foucault, con todo su desprecio explícito por el humanismo moderno y su escepticismo sobre toda forma de discurso normativo, en todo momento nos apunta en la dirección de una política de la vida diaria en la cual los individuos actúan en conjunto para crear formas específicas y locales nuevas de comunidad.

Frente a las críticas multifacéticas de la modernidad, nadie necesita que se le recuerde cuán frágiles son dichas comunidades, con cuánta facilidad se anulan y pervierten; pero en un momento en el que la amenaza de la aniquilación total ya no parece ser una posibilidad abstracta sino la potencialidad más inminente y real, se vuelve tanto más imperativo intentar una y otra vez promover y nutrir aquellas formas de vida comunitaria en las cuales el diálogo, la conversación, la *frónesis*, el discurso práctico y el juicio se encarnan en concreto en nuestras prácticas diarias. Ese es el *telos* más común en las visiones de Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt. Esa es la importancia práctica de la interpretación de Gadamer de la finitud humana y de su revelación de que lo más esencial para nuestro ser-en-el-mundo es que somos dialógicos. Ese es el fin al cual nos dirige Habermas en su análisis de la racionalización de la acción comunicativa. Esa es la esperanza que Arendt busca recuperar en su exploración del sentido de la acción. Por último, ese es el "valor efectivo" de lo que quiere decir Rorty cuando afirma exigir un "sentido renovado de comunidad".

Al comenzar este estudio hablé de la necesidad de exorcizar la ansiedad cartesiana y caractericé el giro actual de la "conversación de la humanidad" como un esfuerzo por ir más allá del objetivismo y el relativismo. En un principio parecía ser sobre todo un problema teórico que involucraba las oposiciones que han dado forma a una parte tan

[102] *After Virtue*, pág. 244.

importante del pensamiento moderno pero, conforme investigué dichos temas en la interpretación actual de la ciencia, la hermenéutica y la *praxis*, lo que quedó de manifiesto es que el movimiento más allá del objetivismo y el relativismo no es sólo un problema teórico, sino una tarea práctica.

Al comienzo de este estudio, cuando formulé la pregunta "¿por qué es que en nuestra época la batalla entre el objetivismo y el relativismo ha pasado a ser tan predominante y obsesiva?", sugerí que la principal razón es la creciente sensación de que puede no haber nada (ni Dios, ni Filosofía, ni Ciencia, ni Poesía) que satisfaga nuestro anhelo de fundamento supremo, de un punto arquimídeo fijo sobre el cual poder afirmar nuestro pensamiento y nuestra acción. Pero conforme investigamos las reflexiones contemporáneas sobre la ciencia, la hermenéutica y la *praxis*, fuimos testigos de un profundo cuestionamiento de dicha dicotomía en referencia a alcanzar una interpretación de nuestra situación humana. En cada uno de estos contextos interrelacionados, hemos estado siguiendo los intentos de concebir una forma de pensamiento que cuestione dicha dicotomía y de mostrar cómo podríamos recuperar un sentido de racionalidad práctica. Hemos visto cómo una inquietud práctico-moral motiva el cuestionamiento del "o bien/o bien" del objetivismo y el relativismo y el intento de exorcizar la ansiedad cartesiana. Hemos visto que los diferentes caminos conducen a un reconocimiento de la autonomía y la fragilidad de la *frónesis*, el discurso práctico y el juicio y que todos esos elementos presuponen la existencia de un sentido de comunidad y de solidaridad pero, además del intento de recuperar la autonomía de la racionalidad práctica y de mostrar su relevancia para todos los ámbitos de la cultura, nos damos cuenta de que hoy en día está distorsionándose, socavándose y bloqueándose el surgimiento del tipo de comunidades dialógicas necesarias para su prosperidad. Cuando Aristóteles buscaba aclarar a qué se refería con *frónesis* y el *frónimos*, todavía podía recurrir a un vívido recuerdo de Pericles como ejemplo concreto del individuo que posee la facultad de discriminar lo bueno para sí mismo y para la *polis*, pero hoy en día, cuando buscamos ejemplos concretos de los tipos de comunidades dialógicas en las cuales prospera la racionalidad práctica, estamos mucho más perdidos. Aun así, podemos reconocer cuán arraigada está esta aspiración frustrada en la vida humana. Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt nos ayudan a ver

eso y nos muestran cuán vital es entender nuestra propia humanidad y nuestra solidaridad con los demás seres humanos.

La segunda tesis de Marx sobre Feuerbach, en especial su afirmación de que "el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la parcialidad de su pensamiento en la *práctica*", es una conclusión apropiada para este estudio[103]. Ya no podemos compartir la certidumbre teórica de Marx o su autoconfianza revolucionaria. No hay garantía, no hay necesidad, no hay "lógica de la historia" que deba conducir de manera inevitable a comunidades dialógicas que abarquen a toda la humanidad y en las cuales prosperen el juicio recíproco, el discurso práctico y la persuasión racional. En todo caso, debemos o deberíamos aprender cuánto del mundo contemporáneo conspira contra ello y lo socava. Y así y todo, sigue siendo un *telos*, un *telos* muy arraigado en nuestro proyecto humano. Como nos advierte Marx, no basta con intentar concebir algunas variaciones nuevas de argumentos que muestren, de una vez por todas, lo malo del objetivismo y del relativismo o incluso que generen una nueva forma de pensar que pueda hacernos movernos más allá del objetivismo y el relativismo; tal movimiento adquiere "realidad y poder" sólo si nos dedicamos a la tarea práctica de promover el tipo de solidaridad, participación y reconocimiento mutuo que se encuentran en las comunidades dialógicas.

[103] "Theses on Feuerbach", en *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, edición y traducción de Lloyd D. Easton y Kurt H. Guddat (Garden City, Nueva York: Anchor Books, 1967), pág. 401.

APÉNDICE

Una carta del Profesor Hans-Georg Gadamer

[En la primavera de 1982 le envié al Profesor Gadamer dos textos sobre su obra. El primero es un estudio comparativo de Gadamer, Habermas y Rorty y el segundo es una explicación y una crítica de la hermenéutica filosófica. Sus títulos eran, respectivamente, "¿Cuál es la diferencia que hace una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty" y "De la hermenéutica a la praxis". El contenido de esos escritos se modificó y se incorporó a este libro. La siguiente carta es la "primera reacción" de Gadamer a ellos. La mayoría de las críticas que le hice a Gadamer en esos artículos se incorporaron al presente libro. Dado que la carta de Gadamer no sólo es una respuesta a algunas de mis observaciones críticas sino que también representa una expresión sucinta y elocuente de sus ideas, le pedí permiso para publicarla como apéndice. Quiero agradecer al Profesor Gadamer el haberme dado permiso para imprimir de nuevo una carta personal que no se había redactado para su publicación. James Bohman la tradujo – R.J.B.]

1º de junio de 1982

Estimado Sr. Bernstein:

Encontré tiempo e interés para leer los dos manuscritos que me envió antes de lo esperado. Su lectura resulta ser muy interesante, en particular porque desde hace algún tiempo me inquieta el último de sus temas –el relacionado con los textos literarios– en el contexto de un diálogo con Derrida.

Leí los dos manuscritos en el orden en el que lo sugirió: primero el estudio comparativo y después el que abordaba de forma directa mi propia obra. La presentación tiene una claridad extraordinaria y no hay muchos puntos en los que sienta que se me entendió mal. Por lo tanto,

hay buenas probabilidades de que mis observaciones sobre sus ideas también le resulten inteligibles. En general, a las cuestiones y contraobjeciones que observé cuando leí el primer manuscrito se les dio una buena solución casi en su totalidad en el segundo.

Como es natural, el primer manuscrito me resulta en muchos aspectos muy útil. Debido a mi edad sin ir más lejos no se me puede colocar en la misma categoría de ninguno de los dos pensadores con los que se me compara; pero escuché con atención, por así decirlo, cómo alguien de una generación más joven lee las obras de Habermas y de Rorty y las relaciona con mis ideas. Al mismo tiempo, me hice muy consciente de cuán atrapado estoy, podría decirse, en la tradición romántica alemana y la filosofía postromántica. Vivo, digamos, en un horizonte cerrado de problemas y líneas de cuestionamiento que sigue entendiéndose como filosofía y no reconoce cuestionamiento científico-social ni escéptico de la filosofía misma. Pero quizá debería ser más cauto, porque eso no es del todo verdad en mi relación con Habermas. Me parece que ha asumido una tarea propia que usted desarrolla con mucha claridad y no veo la razón por la cual yo, por mi parte, no debería reconocer. Sin lugar a dudas no es lo que a mí me inquieta: para empezar, porque no soy Aristóteles con un amplio interés en constituciones estatales (pero, para sorpresa de todos, no en derecho y jurisdicción). Por el otro lado, también es verdad que la *Política* de Aristóteles alcanza su esplendor y hace la transición de la ética a la política sólo porque presupone los resultados de la *Ética*: primero y por sobre todas las cosas, una conciencia normativa común y compartida. La *Política* propone, por así decirlo, la doctrina de una constitución política para una sociedad que todavía sabe qué son *etos* y *frónesis*.

Tanto su argumento como el de Habermas afirman que ese es precisamente el conocimiento que ya no poseemos hoy en día. Ese hecho altera en un sentido fundamental la tarea de la transición de la ética a la política; si entiendo bien, ahora pasa a ser la transición de la filosofía práctica a la ciencia social. Pero la filosofía práctica insiste en la función guía de la *frónesis*, que no propone ética nueva alguna, sino que más bien aclara y concreta contenidos normativos dados. Hasta ese punto, estoy de acuerdo con la crítica que Rorty le hace a la afirmación de condición científica de Habermas. Como dije en otro lugar, no puedo encontrarle en realidad el sentido a una *frónesis* que se supone disci-

plinada por medios científicos, aunque puedo imaginarme un enfoque científico disciplinado por la *frónesis*. Me gustaría aprovechar aquí la oportunidad para aclarar el único error verdadero que encuentro en su caracterización de mi postura*. Cuando habla del giro al final de mi libro, es como si a lo que me refiriera cuando hablo de "disciplina que garantiza la verdad" fuera a una suerte de método científico. Eso es un error. Allí me refiero a "disciplina" en el sentido moral de la palabra y cuando hablo de "garantizar" en absoluto me refiero a un logro metódico. Cuando habla de mi crítica de la tradición surgen problemas similares. En general usted me entiende bien al respecto; es decir, no es la tradición lo que se critica sino más bien este o aquel elemento particular mediado por la tradición. Me parece que Habermas emplea un concepto demasiado reducido cuando habla de la tradición cultural. Nuestra experiencia de las cosas, de hecho incluso de la vida diaria, de los modos de producción, y sí, también de la esfera de nuestras inquietudes vitales, es una experiencia hermenéutica. Ninguna de esas cosas se agota en virtud de hacérsela objeto de la ciencia. En su expresión "crítica de la tradición o de la sociedad contemporánea", "o" se usa entonces de una manera que no puedo entender.

A las claras su argumento decisivo es el derrumbe de todos los principios del mundo moderno y sin lugar a dudas estoy de acuerdo con usted en que, si fuera correcto, mi insistencia en la *frónesis* no sería más que declamación pura. Pero, ¿es eso de hecho lo que sucede? ¿No corremos todos el riesgo de una terrible hibris intelectual si equiparamos las predicciones de Nietzsche y la confusión ideológica del presente con la vida conforme se la vive en realidad con sus propias formas de solidaridad? En este aspecto, de hecho, mi divergencia de Heidegger es fundamental. Por lo tanto, el uso que usted hace de mis expresiones sobre lo concreto, lo real y lo factible frente a la abstracción pura es raro. Suena como si yo quisiera interferir con esta tarea de concretización mediante mi obra filosófica. Eso es precisamente lo que no quiero. Mi única intención es recordarle a los teóricos que, en el análisis final, todo gira en torno de eso. En otras palabras, si se diera el caso de que no quedara un solo locus de solidaridad entre los seres humanos, cualquiera fuera la sociedad o la cultura o la clase o la raza a la que pertenecieran, sólo ingenieros sociales o tiranos podrían constituir los intereses comunes, es decir, sólo podrían constituirse mediante fuerza anónima o

directa. Pero ¿llegamos a ese punto? ¿Llegaremos alguna vez? Creo que entonces estaríamos al borde de una inevitable destrucción mutua. Por el contrario, eso significa que concedo a las ciencias sociales completo reconocimiento en su campo; es decir, comparto por completo su postulado de ir más allá de la hermenéutica. Lo que no puedo entender es que eso equivalga a un ir más allá filosófico. Yo también estoy a favor de un gobierno y una política que permitan el entendimiento mutuo y la libertad de todos, pero eso no se debe a la influencia de Habermas. Ha sido algo evidente para todo europeo desde la Revolución Francesa, desde Hegel y Kant. Pero no hablo sobre qué ha de hacerse para hacer realidad ese estado de cosas. Por el contrario, me inquieta el hecho de que el desplazamiento de la realidad humana nunca llega lo suficientemente lejos como para que ya no existan formas de solidaridad. Platón entendió muy bien eso: no hay ciudad tan corrupta que no haga realidad algo de la verdadera ciudad; eso es lo que, en mi opinión, es la base para la posibilidad de la filosofía práctica.

El conflicto de tradiciones que tenemos hoy en día no me parece nada excepcional. La *frónesis* es siempre el proceso de distinguir y elegir lo que se considera correcto.

Me complació mucho su aplicación muy juiciosa de la fusión de horizontes de mi propia interpretación de Aristóteles, pero también debería hacer uso de ella en referencia al problema del derecho natural. No hay esfera independiente de ley o derecho en la cultura griega, así como no hay concepción de libertad de todos. No obstante, podemos aprender algo aquí: por ejemplo, no caer presas de un mal uso dogmático de argumentos de derecho natural.

Quizá debería agregar sólo una cosa: la validez continua de la tradición filosófica me parece que tiene implicaciones para mi propio pensamiento, incluso con todas las modificaciones que le debo sobre todo a Heidegger. A pesar de lo importante que fueron para mí Heidegger y sus interpretaciones de la *frónesis* de 1923, ya estaba preparado para ello yo mismo, sobre todo gracias a mi lectura anterior de Kierkegaard, al Sócrates platónico y al poderoso efecto del poeta Stephen George sobre mi generación. (Aunque no me identificaba en realidad con la atmósfera esotérica de dicho poeta).

Ya me gustaría terminar. Todo esto lo digo a modo de primera reacción y si, para cerrar, puedo decir algo que sin lugar a dudas usted en-

contrará satisfactorio, mi intención ahora es en realidad comenzar a leer de nuevo a Habermas y a Rorty. Quizá esta vieja cabeza todavía pueda aprender algo nuevo. Cabe reconocer que nadie podrá convertirme en sociólogo, ni siquiera yo mismo.

Saludos cordiales,

H. G. Gadamer

* [Gadamer se refiere aquí a mi interpretación y crítica del párrafo final de *Verdad y método* donde dice, "por el contrario, lo que no puede lograrse mediante la herramienta del método debe –y en efecto puede– lograrse mediante una disciplina de cuestionamiento e [investigación], una disciplina que garantice la Verdad" (*TM*, pág. 447). Véase mi exposición al respecto en "From Hermeneutics to Praxis", pág. 838. Esta crítica específica se omitió en este libro. R.J.B.]

Bibliografía

Adorno, Theodor W. *Against Epistemology*. Traducción de Willis Domingo. Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1983.

Apel, Karl-Otto. *Towards a Transformation of Philosophy*. Traducción de Glyn Adey y David Frisby. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Arendt, Hanna. *Between Past and Future*. Nueva York: Viking Press, 1961.

- *Crises of the Republic*. Nueva York: Harcourt Brace jovanovich, 1969.

- *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

- *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edición de Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

- *The Life of the Mind*. Dos volúmenes. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

- *On Revolution*. Nueva York: Viking Press, 1963.

Aristóteles. *Nicomachean Ethics*. Traducción de H. Rackham. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1926; edición revisada, 1934.

Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. Nueva York: Dover, 1946.

Ball, Terrence, editor. *Political Theory and Praxis: New Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

Bernstein, Richard J. "From Hermeneutics to Praxis". *Review of Metaphysics* 35 (1982): 823-845.

- "Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice". En Ball, *Political Theory and Praxis*.

"Hannah Arendt: Judging – the Actor and the Spectator". En *Proceedings of History, Ethics, Politics: A Conference Based on the Work of Hannah Arendt*, editado por Robert Boyers. Saratoga Springs, Nueva York: Empire State College, 1982.

– "Philosophy in the Conversation of Mankind". *Review of Metaphysics* 33 (1980): 745-776.

– *Praxis and Action*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1971.

– *The Restructuring of Social and Political Theory*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

– "What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty". En *PSA 1982*, volumen 2. Actas de la Bienal de 1982 de la Asociación de Filosofía de la Ciencia. Edición de P. D. Asquith y T. Nickles. East Lansing, Michigan: Philosophy of Science Association, 1983.

– "Why Hegel Now?" *Review of Metaphysics* 31 (1977): 29-60.

Bertilsson, Margareta. *Towards a Social Reconstruction of Science Theory: Peirce's Theory of Inquiry and Beyond*. Lund: University of Lund, 1978.

Betti, Emilio. *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tubinga: J.C.B. Mohr, 1962.

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Traducción de Robert M. Wallace. Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1983.

Borger, Robert y Cioffi, Frank, editores. *Explanation in the Behavioural Sciences: Confrontations*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1970.

Brodsky, Garry. "Rorty's Interpretation of Pragmatism". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 18 (1982): 311-337.

Buck, Roger C. y Cohen, Robert S., editores. *PSA 1970, in Memory of Rudolf Carnap*. Actas de la Bienal de 1970 de la Asociación de Filosofía de la Ciencia. Boston Studies in the Philosophy of Science, n.º 8. Dordrecht, Holanda: D. Reidel, 1971.

Burian, Richard M. "More Than a Marriage of Convenience: On the Inextricability of History and Philosophy of Science". *Philosophy of Science* 44 (1977): 1-42.

Caton, Hiram. *The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes*. New Haven: Yale University Press, 1973.

Cavell, Stanley. *The Claim to Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Claredon Press, 1979.

– *Must We Mean What We Say?* Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1969.

Cohen, R. S., Feyerabend, P. K. y Wartofsky, M. W., editores. *Essays in Memory of Imre Lakatos*. Boston Studies in the Philosophy of Science, n.° 39. Dordrecht Holanda: D. Reidel, 1976.

Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975.

Dallmayr, Fred R "Praxis and Experience". De próxima publicación.

Dallmayr, Fred R. y McCarthy Thomas A., editores. *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame, Indianápolis: University of Notre Dame Press, 1977.

Davidson, Donald. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1973 -1974): 5-20.

Dennery, Michael. "The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment". En Hill, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*.

Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena*. Traducción de David B. Allison. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1973.

- *Writing and Difference*. Traducción de Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Descartes, René. *The Philosophical Works of Descartes*. Dos volúmenes. Traducción de Elizabeth S. Haldane y G.R.T. Ross. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1969.

Dewey, John. "Creative Democracy – The Task Before Us". En *Classic American Philosophers*, edición de Max Fisch. Nueva York: Appleton-Century-Crofts 1951.

- *The Quest for Certainty*. Nueva York: Minton, Balch, 1929.

Dilthey, Wilhelm. "The Rise of Hermeneutics". Traducción de Fredric Jameson. *New Literary History* 3 (1972): 229-244.

Doppelt, Gerald. "Kuhn's Epistemological Relativism: An Interpretation and Defense". *Inquiry* 21 (1978): 33-86.

Dummett, Michael. *Truth and Other Enigmas*. Londres: Gerald Duckworth, 1978.

Edelman, Nathan. *The Eye of the Beholder*. Baltimore: John Hopkins Press, 1974

Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Versión reducida con introducción de Eva Gillies. Oxord: Claredon Press, 1976.

Feyerabend, Paul. *Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*. Londres: NLB, 1975.

– "Changing Patterns of Reconstruction". *British Journal of the Philosophy of Science* 28 (1977): 351-369.

– *Science in a Free Society*. Londres: NLB, 1978.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Traducción de Alan Sheridan. Nueva York: Vintage Books, 1979.

Gadamer, Hans-Georg. *Dialogue and Dialectic*. Traducción de P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1980.

– *Hegel's Dialectic*. Traducción de P Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1976.

– "Hermeneutics and Social Science". *Cultural Hermeneutics* 2 (1975): 307-316.

– "Historical Transformations of Reason". En *Rationality Today*, edición de Theodore F. Geraets. Ottawa: University of Ottawa Press, 1979.

– *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag, 1978.

– *Kleine Schriften*. Volumen 1. Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebechk), 1967.

– *Philosophical Hermeneutics*. Traducción de David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.

– *Philosphische Lehrjahre*. Fráncofrt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

– "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences". *Research in Phenomenology* 9 (1980): 74-85.

– "The Problem of Historical Consciousness". En Rabinow y Sullivan, *Interpretive Social Science: A Reader*.

– *Reason in the Age of Science*. Traducción de Frederick G. Lawrence. Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1981.

– "Summation". *Cultural Hermeneutics* 2 (1975): 329-330.

– *Truth and Method*. Traducción y edición de Garrett Barden y John Cumming. Nueva York: Seabury Press, 1975.

– *Wahrheit und Methode*. 4ta edición. Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.

Gadamer, Hans-Georg y Strauss, Leo. "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*". *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): 5-12.

Geertz, Clifford. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight". En Rabinow y Sullivan, *Interpretive Social Science: A Reader*.

- "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding". En Rabinow y Sullivan, *Interpretive Social Science: A Reader*.

- *The Interpretation of Culture*. Nueva York: Basic Books, 1973.

Giddens, Anthony. *Studies in Social and Political Theory*. Nueva York: Basic Books, 1970.

Grünbaum, Adolf. "Falsifiability and Rationality". Manuscrito inédito. 1971.

Habermas, Jürgen. *Communication and the Evolution of Society*. Traducción de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1979.

- "Dialectics of Rationalization: An Interview". *Telos* 49 (1981): 5-31.

- "Dialektik der Rationalisierung". Ästhetik und kommunikation 45-46 (1981): 126-155.

- "Hannah Arendt's Communications Concept of Power". *Social Research* 44 (1977): 3-24.

- *Knowledge and Human Interests*. Traducción de Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971.

- "Die Kulturkritik der Neokonservativen in den U.S.A. und der Bundesrepublik: Über eine Bewegung von Intellektuellen in zwei politischen Kulturen". *Praxis International* 2 (1983): 339-358.

- *Legitimation Crisis*. Traducción de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975.

- "A Review of Gadamer's *Truth and Method*". En Dallmayr y McCarthy, *Understanding and Social Inquiry*.

- *Theorie des kommunikativen Handelns*. Dos volúmenes. Francfort am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.

- *Theory and Practice*. Traducción de John Viertel. Boston: Beacon Press, 1973.

Hacking, Ian. "Imre Lakato's Philosophy of Science". *British Journal of the Philosophy of Science* 30 (1979): 381-402.

Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Traducción de A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Heidegger, Martin. *Basic Writings*. Edición de David Farrell Krell. Nueva York: Harper & Row, 1977.

– *Being and Time*. Traducción de John Macquarrie y Edward Robinson. Londres: SCM Press, 1962.

Hempel, Carl G. "Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changs". En su *Aspects of Scientific Explanation*. Nueva York: Free Press, 1965.

Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas. Fráncfort am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

Hesse, Mary. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Brighton, Inglaterra: Harvester Press, 1980.

– *The Structure of Scientific Inference*. Londres: Macmillan, 1974.

Hill, Melvyn A., ed. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: St. Martin's Press, 1979.

Hirsch, E.D., Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.

Hollis, Martin. "The Limits of Irrationality". En *Rationality*.

Hollis, Martin y Lukes, Stevens, eds. *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialectic of Enlightenment*. Traducción de John Cumming. Nueva York: Herder & Herder, 1972.

Horton, Robin. "African Traditional Thought and Western Science". En Wilson, *Rationality*.

Hoy, David Couzens. *The Critical Circle: Literature and History in Contemporary Hermeutics*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Husserl, Edmund. *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*. Traducción de David Carr. Evanston, Illinoins: Northwestern University Press, 1970.

James, William. *The Works of William James: Pragmatism*. Edición de Fredson Bowers y Ignas K. Skrupskelis. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975.

Jarvie, I.C. "Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology". En Borger y Cioffi, *Explanation in the Behavioural Sciences: Confrontations*.

Jay, Martin. "Should Intellectual History Taken a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate". En *Modern European Intellectual History*, edición de Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

Kant, Immanuel. *The Critique of Judgment*. Traducción de J.H. Bernard. Nueva York: Haffner Press, 1951.

- *The Critique of Pure Reason*. Traducción de Norman Kemp Smith. Londres: Macmillan, 1929.

Kennington, Richard. "Descartes' 'Olympica'". *Social Research* 28 (1961): 171-204.

Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979.

Kolakowski, Leszek. *Husserl and the Search for Certitude*. New Haven: Yale University Press, 1975.

Kuhn, Thomas S. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University Chicago Press, 1977.

- "Notes on Lakatos". En Buck y Cohen, *PSA 1970*.

- "Reflections on My Critics". En Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*.

- *The Structure of Scientific Revolutions*. 2da edición ampliada. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

- "Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism". *Erkenntnis* 10 (1976): 179-199.

Lakatos, Imre. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes". En Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*.

- "History of Science and Its Rational Reconstructions". En Buck y Cohen, *PSA 1970*.

- "Replies to Critics". En Buck y Cohen, *PSA 1970*.

Lakatos, Imre y Musgrave, Alan, eds. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1970.

Lamore, Charles. "Moral Judgment". *Review of Metaphysics* 35 (1981): 275-296.

Laudan, Larry. *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Lukes, Steven. *Essays in Social Theory*. Nueva York: Columbia University Press, 1977.

– "Some Problems about Rationality". En Wilson, *Rationality*.

McCarthy, Thomas M. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1978.

McDowell, John. "Virtue and Reason". *Monist* 62 (1979): 331-350.

Machamer, Peter K. "Feyerabend and Galileo: The Interaction of Theories, and the Reinterpretation of Experience". *Studies in the History and Philosophy of Science* 4 (1973): 1-46.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

– *Against the Self-Images of the Age*. Nueva York: Schocken Books, 1971.

– "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science". *Monist* 60 (1977): 453-472.

McMullin, Ernan. "Discussion Review: Laudan's Progress and Its Problems". *Philosophy of Science* 46 (1979): 623-644.

– "The Fertility of Theory and the Unit of Appraisal in Science". En Cohen, Feyerabend y Wartofsky, *Essays in Memory of Imre Lakatos*.

– "History and Philosophy of Science: A Marriage of Convenience?" En *PSA 1974*, edición de R.S. Cohen, C.A. Hooker, A.C. Michalos y J.W. Van Evra. Actas de la Bienal de 1974 de la Asociación de Filosofía de la Ciencia. Boston Studies in the Philosophy of Science, nº 32. Dordrecht, Holanda: D. Reidel, 1976.

– "The History and Philosophy of Science: A Taxonomy of Their Relations". En *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, edición de Roger H. Stuewer. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, nº 5. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970.

Makkreel, Rudolf A. *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Marx, Karl. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. Edición y traducción de Lloyd D. Easton y Kurt H. Guddat. Garden City, Nueva York: Anchor Books, 1967.

Mendelson, Jack. "The Habermas-Gadamer Debate". *New German Critique* 18 (1979): 44-73.

Misgeld, Dieter. "Critical Theory and Hermeneutics: The Debate between Habermas and Gadamer". En *On Critical Theory*, edición de John O'Neill Nueva York: Seabury Press, 1976.

Musgrave, Alan. "Method or Madness". En Cohen, Feyerabend y Wartofsky, *Essays in Memory of Imre Lakatos*.

Palmer, Richard. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1969.

Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Edición de Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931-1935.

Pitkin, Hanna Fenichel. "Justice: On Relating Private and Public". *Political Theory* 9 (1981): 327-352.

- "The Roots of Conservatism: Oakeshott and the Denial of Politics". *Dissent* (1973): 496-525.

- *Wittgenstein and Justice*. Berkeley: University of California Press, 1972.

Pitkin, Hanna Fenichel y Shumer, Sara M. "On Participation". *Democracy* 2 (1982): 43-54.

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. 4ta edición revisada. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1972.

- *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

- *The Open Society and Its Enemies*. 5ta edición revisada. Dos volúmenes. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966.

- *The Philosophy of Karl Popper*. Dos volúmenes. Edición de Paul Arthur Schilpp. LaSalle, Illinois: Open Court, 1974.

- "The Rationality of Scientific Revolutions". En *Problems of Scientific Revolutions*, edición de Rom Harré. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Putman, Hilary. *Meaning and the Moral Sciences*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978.

- *Reason, Truth and History*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1981.

Rabinow, Paul y Sullivan, William M., eds. *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley: University of California Press, 1979.

Ricoeur, Paul. *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Social Sciences*. Edición y traducción de John B. Thompson. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1981.

Rorty, Amelie Oksenberg, ed. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

– "Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism". *Monist* 64 (1981): 155-174.

– *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

– "Pragmatism, Categories, and Language". *Philosophical Review* 79 (1961): 197-223.

– "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 53 (1980): 719-738.

– "A Reply to Dreyfus and Taylor". *Review of Metaphysics* 34 (1980): 39-46.

– "The World Well Lost". *Journal of Philosophy* 69 (1972): 649-665.

Scheffler, Israel. *Science and Subjectivity*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967.

Shapere, Dudley. "The Structure of Scientific Revolutions". *Philosophical Review* 73 (1964):383-394.

Shklar, Judith N. *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's "Phenomenology of Mind"*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1976.

Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas". *History and Theory* 8 (1969): 1-53.

– "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts". *New Literary History* 3 (1972): 393-408.

– "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action". *Political Theory* 2 (1974): 227-303.

Skirbekk, Gunnar. "Pragmatism in Apel and Habermas". En *Contemporary Philosophy. A New Survey*. Vol. 4, *Philosophy of Mind*, edición de G. Floisted. La Haya: M. Nijhoff, 1982.

Smith, P. Christopher. *Hermeneutics and Human Finitude: Towards a Theory of Ethical Understanding*. Fordham University Press, 1991.

Stegmüller, Wolfgang. *The Structure and Dynamics of Theories*. Nueva York: Springer-Verlag, 1976.

Stevenson, Charles L. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press 1944.

Strauss, Leo. *Natural Right and Language*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Suppe, Frederick, ed. *The Structure of Scientific Theories*. 2da edición. Urbana: University of Illinois Press, 1977.

Taylor, Charles: "Growth, Legitimacy and the Modern Identity". *Praxis International* 1 (1981): 111-125.

- *Hegel*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1975.

- *Hegel and Modern Society*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1979.

- "Interpretation and the Sciences of Man". En Rabinow y Sullivan, *Interpretive Social Science: A Reader*.

- "The Opening Arguments of the *Phenomenology*". En *Hegel*, edición de Alasdair McIntyre. Nueva York: Doubleday, 1972.

Thompson, John B. *Critical Hermeneutics*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1981.

Thompson, John B. y Held, David, eds. *Habermas: Critical Debates*. Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press, 1982.

Toulmin, Stephen E. "Does the Distinction between Normal and Revolutionary Science Hold Water?" En Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*.

- *Human Understanding*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1972.

Tugenhat, Ernst. "The Fusion of Horizons". *Times Literary Supplement*, 19 de mayo de 1978.

Udovicki, Jasminkz. "The Uses of Freedom and the Human Condition". *Praxis International* 3 (1983): 54-61.

Vollrath, Ernst. "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking". *Social Research* 44 (1977): 160-182.

Watkins, John. "Agains 'Normal Science'". En Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*.

Wellmer, Hayden. *Metahistory*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1973.

– *Topics of Discourse*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1978.

Wiggins, .David. "Deliberation and Practical Reason". En Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*.

Wilson, Bryan R., ed. *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.

Winch, Peter. "Comment" sobre el artículo de Jarvie. En Borger y Cioffi, *Explanation in the Behavioural Sciences*.

– *Ethics and Action*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1972.

– *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958.

– "Mr. Louch's Idea of a Social Science". *Inquiry* 7 (1964): 202-208.

Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

– *Philosophical Investigations*. Traducción de G.E.M. Anscombe. Nueva York: Macmillan, 1953.

Wolin, Sheldon. "Political Theory as a Vocation". En *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, edición de M. Fleisher. Nueva York: Atheneum, 1972.

Wolterstorff, Nicholas. *Reason within the Bounds of Religion*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1976.

Wright, Kathleen. "Gadamer on the Speculative Structure of Language". De próxima publicación.